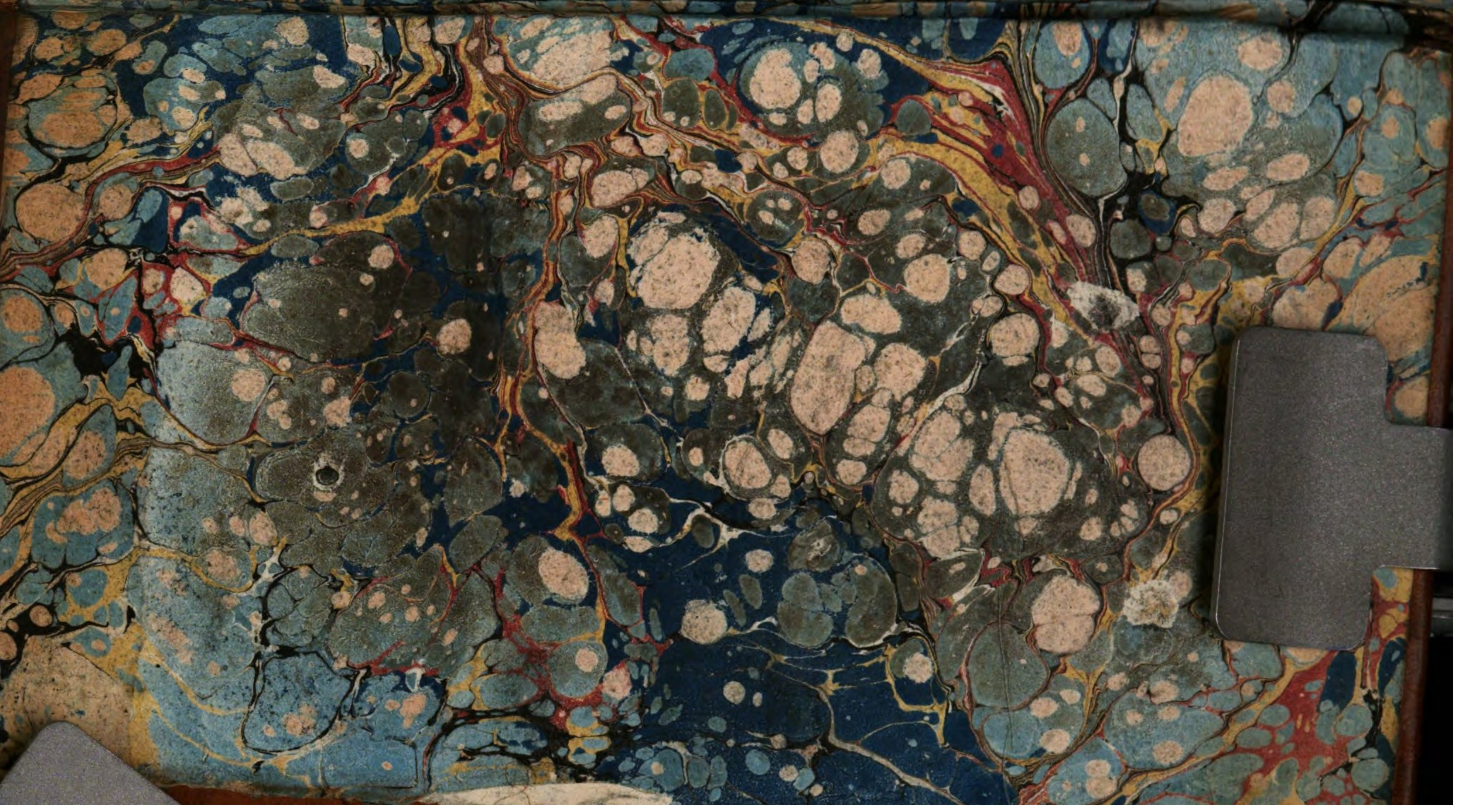

Ph. Pr. 1267 – 1

Wieland

Ph. Q
1267

<366354248200 13

<366354248200 13

Bayer. Staatsbibliothek

Ic. 483 1/2

Philos. Ethicae Instit. 2323.

R

Handbuch
der
philosophischen Moral
von

Ernst Carl Wieland,
Professor der Philosophie zu Leipzig.

Erster Theil.

Leipzig,
bey Paul Gotthelf Kummer,
1781.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Die Moral ist vielleicht unter allen Wissenschaften die einzige, die im eigentlichen Verstande keinen ihrer lehrbegierigen und unermüdeten Schüler unbelohnt läßt. Aber die Hinderniſſe, die den moraliſchen Wahrheiten den Eingang zum menſchlichen Herzen verſchlieſſen, ſind ſo groß und häufig, daß es ungleich mehr Mühe koſtet, jene Hinderniſſe zu entfernen, als die Menſchen von der Richtigkeit der Lehrſätze unſerer Wiſſenſchaft zu überzeugen. Es geht hier dem Menſchen eben ſo wie den eigenſinnigen Gelehrten, die zuweilen, wenn ſie ſich gleich wiederlegt fühlen, und bei ſich ſelbſt das Bekenntniß von der Richtigkeit ihrer Behauptungen ablegen müſſen, dennoch immer neue Gründe zur Vertheidigung ihrer Meinungen hervorſuchen, weil ſie es für die empfindlichſte Demüthigung halten, den begangnen Fehler vor den Augen der Welt zu geſtehen. So unwirkſam wird alſo die Ueber-

zeugung von der Wahrheit beständig bleiben, wenn sich das Herz wieder eben die Gründe empört, denen die Vernunft nicht wiederstehen kann; und ein ähnliches Schicksal erwartet jedes Lehrgebäude der Moral, dessen Stoff nicht aus den Grundtrieben der menschlichen Natur genommen wurde.

Diese Betrachtungen waren es, die mich veranlaßten, die ersten und allgemein anerkannten Wahrheiten der Moral mit den Lieblingsneigungen der Menschen zu vergleichen, um vermittelst dieser Vergleichung den Gesichtspunkt zu entdecken, aus welchem wir uns die Grundsätze der Tugendlehre vorstellen müssen, wenn unsere Herzen bei den richtigsten Vernunftschlüssen des Philosophen nicht kalt bleiben sollen. Hat man diesen Gesichtspunkt entdeckt: so wird es nicht schwer seyn, dem Lehrling der Moral, mit der deutlichen Kenntniß seiner Pflichten, zugleich einen eben so mächtigen als wohlthätigen Trieb zur Beobachtung derjel-

derselben einzuflößen, weil man gewiß alles von einem Menschen erwarten kann, dessen Herz man in das Interesse der Vernunft gezogen hat. Ich habe mich daher bemüht, meinen Lesern die Moral als die Kunst, vergnügt und ruhig zu leben, und als die Lehrerinn einer unveränderlichen Glückseligkeit zu schildern. Denn dieß schien mir der schicklichste Gesichtspunkt zu seyn, aus welchem die ernsthaften und erhabensten Lehrsätze jener Wissenschaft betrachtet werden müssen, wenn sie das menschliche Herz zum Beifall zwingen sollen. Alle Menschen kommen darinn mit einander überein, daß sie gern ihrem Hang zum Vergnügen folgen, aber nur wenige verstehen die Kunst, sich im Genuß des Vergnügens zu mäßigen, und so unumschränkt über sich selbst und über die Veränderungen des menschlichen Lebens zu herrschen, daß sie in jeder Lage, in die sie das Schicksal versetzt, noch immer Stoff zu schuldlosen Ergötzungen finden können. Diese große Kunst ist es, die unsere Herzen zur

Tugend einweiht; denn nur diejenigen Annehmlichkeiten, die mit der Ausübung der Tugend verknüpft sind, oder denen wir uns doch überlassen können, ohne uns der Tyrannei zügelloser Begierden oder den Martern einer späten Reue zu unterwerfen, sind von der Art, daß uns entweder ihr Genuß beständig möglich, oder doch das Andenken jenes Genusses immer tröstend und angenehm bleibt. Aristoteles konnte also die ersten Pflichten des Lehrers der Tugend nicht besser und richtiger schildern, als er es in einer der schönsten Stellen seiner Ethik gethan hat. „Vernunftschlüsse und bloße Unterweisung, sagt „er, sind nicht hinreichende Mittel, um den „Menschen tugendhaft zu machen; sondern „man muß damit anfangen, daß man den „Schüler der Tugend zum vernünftigen „Genuß des Vergnügens und zur Dul„dung unangenehmer Eindrücke zu gewöhnen sucht*).“

Mehr

*) Ich glaube in dieser freien Umschreibung den wahren Sinn der Stelle, auf die ich ziele,

Mehr glaub' ich nicht hinzusetzen zu dürfen, um die Einkleidung der Moral, die ich gewählt habe, zu rechtfertigen. Meine Leser werden finden, daß ich alle gute Fertigkeiten des Menschen auf die Freiheit des Willens zu gründen suche; und daß ich also das Ideal der moralischen Vollkommenheit nicht aus willkührlich angenommenen Merkmalen zusammengesetzt, sondern vielmehr unmittelbar aus der Betrachtung der eigenthümlichen Kräfte der menschlichen Natur entwickelt habe. Um mir den Weg zu dieser Entwickelung zu bahnen, mußt' ich verschiedene Lehnsätze aus der Metaphysik, besonders aus der Psychologie, voranschicken, und hierauf die Bestimmung des Menschen, vermittelst einer Vergleichung der ersten Bewegungen seines Begehrungsvermögens mit den Absichten

ausgedrückt zu haben. Ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μήποτε ἐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ, ἀλλὰ δέῃ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τῦ ἀκροατῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν. ARISTOTELES *Ethic. ad Nicom. Lib. X. cap.* 9.

sichten des Schöpfers, festsetzen. Ich hab' es versucht, die Grundwahrheiten der Moral auf diese natürliche Bestimmung des Menschen, als auf ihre gemeinschaftliche Quelle zurückzuführen, und die Tugenden als die schönsten Früchte, die Leidenschaften hingegen als die gefährlichsten Hindernisse der Selbstthätigkeit zu schildern. Eben diese Absicht wird man auch in den kurzen Betrachtungen über die Erziehung, die ich im dritten Hauptstück beigebracht habe, bemerken. Denn alle Pflichten des Erziehers fließen, nach meinen Grundsätzen, aus dem Endzweck, den Zögling zu einem selbstthätigen Menschen zu bilden. Es ist übrigens eine meiner vornehmsten Bemühungen gewesen, die Lehrsätze der Moral eben so vorzutragen, wie ich sie durch eigne Beobachtungen und darüber angestellte Betrachtungen nach und nach entdeckt habe. Wenn mich diese Methode zuweilen in die Nothwendigkeit versetzt hat, dieselbe Sache mit verschiedenen

Worten zu wiederholen: so wird mich vielleicht meine Absicht, durch jene Wiederholungen gewisse Begriffe und Sätze aus mehr als einem Gesichtspunkt vorzustellen, und so meinen Lesern theils verständlicher zu werden, theils auch zum eignen Nachdenken Anlaß zu geben, einigermaßen entschuldigen können.

Die Stellen aus alten und neuern Schriften, die man hin und wieder abgedruckt finden wird, enthalten theils historische Bemerkungen und Beispiele; theils sind sie es gewesen, die mich auf manchen Gedanken geführt, oder in gewissen Meinungen bestärkt haben. Einigen darunter mußt' ich auch darum einen Platz einräumen, weil ich mich genöthigt sah, die darinn enthaltnen Behauptungen, zur Vertheidigung meiner eignen Lehrsätze, zu widerlegen.

Es bleibt mir nichts weiter übrig, als diese Vorrede mit dem Wunsch zu beschlies-

sen, daß meine Arbeit, bei allen ihren Fehlern und Unvollkommenheiten, doch etwas dazu beitragen möge, das Gefühl unserer erhabnen Bestimmung, unter den Menschen auszubreiten, die Kenntniß der Pflichten, die wir uns selbst schuldig sind, und wahre Menschenliebe zu befördern, und einige Lieblingsvorurtheile, die unser Jahrhundert mit jedem andern Zeitalter gemein hat, zu entkräften.

Inhalt

Inhalt des ersten Theils.

Vorbereitung.

I. Bestimmung des Begriffs und der Grenzen der Moral. §. 1 — 16.

1. Einige Bemerkungen über die Grenzen und die Hauptttheile der gesamten Philosophie. §. 1 — 2.

2. Von der praktischen Philosophie überhaupt und ihren Theilen, dem Naturrecht, der Politik, und Moral. §. 3 — 8.

3. Nähere Entwickelung des Begriffs und des Nutzens der Moral. §. 9 — 13.

4. Ueber die verschiedenen Methoden im Vortrage der Moral. §. 14 — 15.

5. Theile der Moral. §. 16.

II. Lehnsätze aus der Metaphysik und Erfahrung. §. 17 — 44.

1. Folgerungen aus den Absichten Gottes bei der Schöpfung. §. 17 — 18.

2. Entwickelung des Begriffs der Freiheit des Willens. §. 19 — 20.

3. Beweiß, daß wir die Freiheit des Willens als ein Vermögen betrachten müssen, welches mit unsern obern Erkenntnißkräften nothwendig und unzertrennlich zusammenhängt. §. 21 — 26.

4. Von der moralischen Imputation der freien Handlungen. §. 27—29.

5. Von den Graden der Freiheit. §. 30—33.

6. Von den vornehmsten Hindernissen, die den Menschen von einem vernünftigen Gebrauch seiner Freiheit abhalten. §. 34—44.

a. Betrachtungen über diejenigen Gründe der eingeschränkten Freiheit, die in der Beschaffenheit des Körpers und in sinnlichen Einwirkungen liegen. §. 35—42.

b. Von der Unthätigkeit der obern Seelenkräfte, als einer Hauptursache der eingeschränkten Freiheit. §. 43.

c. Einige aus den vorhergehenden Lehrsätzen gefolgerte Regeln von der Erhaltung der Freiheit. §. 44.

Erstes Hauptstück.

Von der innerlichen Glückseligkeit, als der Bestimmung des Menschen. §. 1—171.

Allgemeine Betrachtungen über die natürliche Bestimmung und über das höchste Gut des Menschen. §. 1—10.

Erstes Kapitel.

Von der Gemüthsruhe. §. 11—39.

I. Bestimmung des Begriffs der Gemüthsruhe und des Seelenzustandes, in welchem dieselbe möglich ist. §. 11—15.

II. Von

II. Von der Gemüthsruhe in Rücksicht auf das Vergangne. §. 16—19.

III. Lehrsätze vom Gewissen. §. 20—23.

IV. Von der Gemüthsruhe in Rücksicht auf die Zukunft. §. 24—39.

1. Von der Furcht, und von den Mitteln, die durch die Furcht gestörte Gemüthsruhe wieder herzustellen. §. 25—31.

2. Von der Erwartung als gewiß vorhergesehener angenehmer Veränderungen. §. 32—33.

3. Von der Hoffnung. §. 34—39.

Zweites Kapitel.

Von den Grenzen des menschlichen Vergnügens. §. 40—133.

I. Erklärung des Vergnügens nebst einigen unmittelbaren Folgen aus diesem Begriff. §. 40—43.

II. Bestimmung der Gattungen und Grade des Vergnügens. §. 44—50.

III. Von der Natur und dem vernünftigen Genuß des sinnlichen Vergnügens. §. 51—62.

IV. Von den verschiedenen Gattungen des moralischen Vergnügens. §. 63—112.

1. Betrachtung des Vergnügens, welches mit der Erkenntniß der Wahrheit verknüpft ist. §. 64—66.

2. Von dem moralischen Vergnügen, welches der Mensch bei dem Bewußtseyn seiner geisti-

gen

gen Vollkommenheiten empfindet. §. 67 — 92.

a. Von den Vollkommenheiten der obern Erkenntnißkräfte. §. 69 — 74.

b. Von den Vollkommenheiten des obern Begehrungsvermögens. §. 75 — 78.

c. Einige Folgerungen aus den vorhergehenden Lehrsätzen. §. 79.

d. Entscheidung der Frage: aus welcher Art der geistigen Vollkommenheiten wir das gröste moralische Vergnügen schöpfen können? §. 80 — 82.

e. Von dem Ruhm und dem Ansehn unter den Menschen, als einer doppelten Quelle des moralischen Vergnügens. §. 83 — 92.

3. Von dem moralischen Vergnügen, welches mit der Bemerkung geistiger Vollkommenheiten an andern vernünftigen Wesen verbunden ist. §. 93.

a. Von der Liebe des Menschen zu Gott. §. 94 — 96.

b. Von der allgemeinen Menschenliebe. §. 97 — 99.

c. Von der Freundschaft und den vernünftigen Grenzen derselben. §. 100 — 112.

V. Von dem gemischten Vergnügen. §. 113 — 132.

1. Die Geselligkeit, als eine Quelle des gemischten Vergnügens betrachtet. §. 114 — 115.

2. Von

2. Von der vernünftigen Geschlechtsliebe. §. 116 — 126.

3. Einige Erinnerungen, als unmittelbare Folgen aus den Lehrsätzen von der vernünftigen Geschlechtsliebe. §. 127 — 129.

4. Von denjenigen Gattungen des gemischten Vergnügens, die eine Wirksamkeit der Einbildungskraft voraussetzen. §. 130 — 132.

Drittes Kapitel.

Von dem Einfluß unangenehmer Ideen und Veränderungen auf die innerliche Glückseligkeit. §. 134 — 171.

I. Bestimmung des Begriffs, der Gattungen und Grade des Schmerzes. §. 134 — 139.

II. Von dem sinnlichen Schmerz. §. 140 — 149.

1. Entwickelung der Trostgründe, die wir dem sinnlichen Schmerz entgegensetzen können. §. 142 — 147.

2. Untersuchung einiger vermeinten Trostgründe wieder die sinnlichen Schmerzen und wieder den Tod. §. 148 — 149.

III. Von dem moralischen Schmerz. §. 150 — 168.

1. Erste Gattung des moralischen Schmerzes. §. 151 — 153.

2. Zweite Gattung des moralischen Schmerzes. §. 154 — 166.

a. Von den Trostgründen wieder die Gleichgültigkeit der Welt gegen wahre Verdienste, und wieder die Kränkungen, die wir von den Menschen dulden müssen. §. 156—161.

b. Wie es möglich sey, durch die Wirksamkeit der vorher entwickelten Trostgründe, den höchsten Grad der innerlichen Glückseligkeit zu erreichen? §. 162—163.

c. Entwickelung der Trostgründe, die wir den Wiederwärtigkeiten in der Freundschaft und Liebe entgegensetzen können. §. 164—166.

3. Dritte Gattung des moralischen Schmerzes. §. 167—168.

IV. Von dem gemischten Schmerz. §. 169—170.

V. Kurze Bestimmung der wahren Grenzen des Mitleids. §. 171.

Vorbe-

Vorbereitung.

I.

Bestimmung des Begriffs und der Grenzen der Moral.

§. 1.

Erfahrungen und Begriffe sind die beiden Quellen, aus welchen der Mensch seine Kenntnisse schöpft. Beide Quellen sind gleich reichhaltig; aber sie sind auch beide gleich großen Mißbräuchen ausgesezt, und eben so geschickt, die Wahrheit zu verdunkeln und zu verstellen, als die Erkenntniß derselben zu befördern. Einzelne Erfahrungen verleiten uns oft, die Sachen aus einem ganz falschen Gesichtspunkt zu betrachten, wesentliche Bestimmungen zu übersehen, und dasjenige, was nur in einzelnen Fällen und unter gewissen Umständen wahr ist, für allgemein wahr zu halten. Die Begriffe von dem Wesen der Dinge führen uns in ähnliche Irrthümer, wenn wir dieselben nicht sorgfältig genug auf dem Wege der Erfahrung bilden, sondern sie,

um uns die Arbeit zu erleichtern, aus willkührlich angenommenen Merkmalen so zusammensetzen, daß unsere Lieblingsmeinungen sich daraus folgern lassen. Wir werden also, um den lezten Endzwek unserer Bemühungen, die Wahrheit, nicht zu verfehlen, sowohl bei der genauen Bestimmung der Erfahrungen, in Rücksicht auf die verschiednen Umstände und Verhältnisse, unter welchen sie angestellt werden, als bei der Bildung vollständiger Begriffe und der weitern Entwickelung und Anwendung derselben, gewisse Regeln beobachten müssen. Diese Regeln lehrt uns die Logik, und sie enthält also die wichtigste Vorbereitung zum ganzen Inbegriff der philosophischen Kenntnisse. Gewöhnlich setzt man dem Umfange der Philosophie zu enge Grenzen; da doch dieselbe eigentlich in einem Inbegriff aller aus deutlichen Begriffen, und deren Anwendung erkannter Wahrheiten besteht. Sobald wir uns also an bloße Erfahrungen halten, die entweder eigne und unmittelbare Empfindungen, oder eine Mittheilung fremder Gedanken und Erzählungen voraussetzen, so stehen wir außerhalb der Grenzen der Philosophie, und wir sammeln nur historische Kenntnisse. In diese Klasse von Kenntnissen gehören auch die, mißbrauchsweise so genannten, philosophischen Einsichten derjenigen Gelehrten, die, ohne selbst die Begriffe deutlich zu denken, aneinander zu ketten und

zu

zu entwickeln, das ganze Lehrgebäude irgend eines Philosophen ihrem Gedächtniß anvertrauen, und dasselbe mit eben den Gründen unterstützen, die der Urheber dieser Meinungen zur Bekräftigung seiner Lehrsätze erdacht hat.

§. 2.

Die gesamte Philosophie beschäfftigt sich entweder überhaupt mit dem Wesen, Zusammenhang und den Veränderungen der Dinge, oder sie lehrt uns die Richtschnuren entwickeln, nach welchen der Mensch seine moralischen Handlungen einrichten soll. Der erste Haupttheil der Philosophie ist unter dem Namen der **theoretischen Philosophie** bekannt, und wurde weit früher bearbeitet, als der leztere, weil der Mensch von je her gewohnt war, seine Aufmerksamkeit mehr auf alle andere Dinge und Veränderungen, als auf sich selbst, zu richten. Seine ersten Kenntnisse empfing er von den Sinnen, und diese wurden von äußerlichen Eindrücken gerührt: so, daß also die Aufmerksamkeit der Seele ganz natürlich zuerst auf die wirkenden Ursachen jener Eindrücke gelenkt werden mußte. Hier fand die Seele, bei den auffallenden Schauspielen der Natur, die mannigfaltigste und angenehmste Narung. Sie verfolgte die in der Körperwelt bemerkten Veränderungen bis zu ihren ersten Quellen, die sie zwar nur selten mit vollkommner Ge-

wißheit entdeckte, aber desto öfter durch künstliche Hypothesen zu ergründen suchte; und so wurde die Naturkunde die erste Wissenschaft, mit welcher sich die Menschen beschäfftigten. Fortgesetzte Beobachtungen machten den Menschen mit dem Wesen der Dinge, mit ihren Geschlechtern und Arten näher bekannt; seine Einsichten wurden allgemeiner, und er fing an, philosophische Kenntnisse von denjenigen Eigenschaften der Dinge einzusammeln, die sich durch unmittelbare Erfahrungen, mithin durch den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge, nicht entdecken lassen. Endlich erhob sich sein Geist bis zu jener wichtigen Frage von dem ersten Ursprung der Welt, und von den Gründen ihrer Erhaltung und Dauer. Hier geriethen freilich die meisten Philosophen auf gefährliche Irrwege, aber einige erleuchtete Männer erkannten doch, vermittelst der Anwendung ihrer Vernunft, die Nothwendigkeit eines höchsten und unendlichen Wesens, als des ersten Urhebers, Erhalters und Regierers der Welt. Aber auch diese Erkenntniß Gottes war noch nicht vermögend, den Menschen auf sich selbst aufmerksamer zu machen, als er es bis dahin gewesen war. Sie verführte vielmehr verschiedne Philosophen zu noch gefährlichern Irrthümern; indem dieselben, theils die Seelen der Menschen als Ausflüsse aus der großen Weltseele, unter der sie sich Gott vorstellten, betrachten wollten; theils alle Veränderungen

der

der Welt, und besonders des Menschen, für nothwendige Folgen aus den Einrichtungen der göttlichen Vorsehung hielten. Eigne und fremde Erfahrungen zusammengenommen, mußten den Menschen erst lehren, daß er größtentheils selbst an seinem Unglück Schuld sey, und daß er, durch eine vernünftigere Einrichtung seiner Handlungen, sich einen den Umständen angemessenen Grad von Glückseligkeit verschaffen könne, ehe er anfing, über die wahren Richtschnuren seiner moralischen Handlungen nachzudenken. So wurde nach und nach auch der andere Haupttheil der Philosophie angebaut; und die Begierde glücklich zu werden, und den unangenehmen Veränderungen des menschlichen Lebens theils ganz auszuweichen, theils denselben wirksame Trostgründe entgegenzusetzen, belebte den Menschen mit neuem Eifer zur Ausarbeitung derjenigen Wissenschaften, die wir darum mit dem Namen der praktischen Philosophie belegen, weil ihr Endzwek nur darinn besteht, den Menschen in seinen Handlungen vorsichtig und thätig, mithin in der wirklichen Anwendung seiner Kräfte vollkommner zu machen; denn eine Handlung ist weiter nichts als die Anwendung einer Kraft.

§. 3.

Aus der Erklärung der praktischen Philosophie, nach der sie sich mit der Bestimmung

der Richtschnuren beschäfftigt, die der Mensch bei seinen Handlungen befolgen soll, läßt sich sehr leicht der Schluß machen, daß in diesem Fach keine gründliche Kenntnisse möglich sind, wenn man nicht dieselben aus deutlichen und vollständig bewiesenen Lehrsätzen der theoretischen Philosophie schöpft. Die gründliche Beurtheilung der menschlichen Handlungen setzt nehmlich immer eine genaue Bekanntschaft mit den Kräften des Menschen, und sowohl mit den Absichten dieser Kräfte, als mit der Bestimmung anderer Dinge, die wir als Mittel zur Darstellung des vorgesezten Endzwecks brauchen, voraus. Kenntnisse von dieser Art giebt uns aber allein die theoretische Philosophie an die Hand, indem sie das Wesen der Dinge vor unsern Augen entwickelt, und sie bleibt also beständig die sicherste Führerinn, die wir bei der Bearbeitung dieser praktischen Wissenschaften wählen können.

§. 4.

Nur die moralischen Handlungen des Menschen machen den Gegenstand der praktischen Philosophie aus. So nennen wir alle diejenigen Handlungen, die der Mensch unternimmt, ohne daß ihm dieselben von einem Zwang, dem er die Richtung seiner Kräfte unterwerfen muß, unumgänglich nothwendig gemacht werden. Diese Handlungen hängen also von dem Willen des Menschen entweder unmittelbar oder

doch

doch mittelbar ab, so daß er zur Unternehmung derselben nicht gezwungen seyn würde, wenn er nicht, eine kürzere oder längere Zeit vorher, diese oder jene in seiner Gewalt stehende Handlung unternommen oder unterlassen hätte. Man kann also allerdings gewisse Regeln festsetzen, die der Mensch bei seinen moralischen Handlungen zu befolgen hat, weil es nur auf den Menschen selbst ankömmt, diesen Regeln gemäß zu leben. Nun ist aber die praktische Philosophie (§. 2.) weiter nichts, als ein wissenschaftlicher Inbegriff derjenigen Regeln, nach welchen der Mensch seine moralischen Handlungen einrichten soll; und wir werden daher eben so viel Haupttheile der praktischen Philosophie unterscheiden können, als es Hauptklassen der Regeln giebt, die wir bei unsern moralischen Handlungen zu beobachten haben. Unsere Handlungen sollen sich alle als Mittel zu einem höchsten Endzwek zur Glückseligkeit verhalten; dieß ist unser eifrigster Wunsch, und die Triebfeder aller unserer Bemühungen. Jede Art der Glückseligkeit sezt aber eine gewisse Vollkommenheit voraus, und wir müssen also, um selbst glücklich zu seyn, oder andere glücklich zu machen, sowohl die schon vorhandenen Vollkommenheiten zu erhalten, als dieselben durch neue Zusätze zu erweitern, und überhaupt ganz neue Vollkommenheiten darzustellen suchen. Die Regeln von der nothwendigen Erhaltung der wirklich schon

vorhandenen Vollkommenheiten sind im Naturrecht enthalten; so wie wir in der Politik und in der Moral die Grundsätze von der Erweiterung und Vermehrung der Vollkommenheiten kennen lernen. Von den beiden ersten Wissenschaften muß ich noch einige Anmerkungen voranschicken, weil es sonst nicht leicht seyn möchte, den vollständigen Begriff der Moral deutlich einzusehen, und die wahren nur allzuoft verrückten Grenzen derselben gehörig zu unterscheiden.

§. 5.

Ein jeder Mensch ist von Natur mit gewissen Kräften ausgerüstet, die zusammengenommen seine ursprüngliche Vollkommenheit ausmachen, und durch deren Ausbildung er in den Stand gesezt wird, sich die Bedürfnisse des Lebens zu verschaffen, und sich selbst wenigstens in seinem natürlichen Zustande zu erhalten, wenn er gleich nicht fähig seyn sollte, denselben zu verschönern. Diese Erhaltung der Geschöpfe, und besonders auch des Menschen, ist den Absichten Gottes angemessen; weil Gott alle wahre Vollkommenheiten will. In die Zahl dieser Vollkommenheiten gehört aber gewiß auch die Menge der vernünftigen Geschöpfe, die durch den Gebrauch ihrer Kräfte die schönen Anlagen der Natur noch weiter auszuführen fähig sind. Die Verminderung der Anzahl der vernünftigen Wesen, und die Einschränkung

kung oder Verschwendung ihrer sowohl natürlichen als erworbenen Kräfte, ist daher den Absichten der Natur zuwieder. Der Mensch hat also von der Natur selbst die Erlaubniß, sich den Einschränkungen seiner Kräfte zu widersetzen, und wenn die Güte und Gelindigkeit zu diesem Endzwek nicht wirksam genug seyn sollte, allenfalls gewaltsame Mittel zu brauchen. Er muß sich aber nach den nehmlichen Absichten der Natur auch selbst hüten, sowohl wider seine eigne Erhaltung etwas vorzunehmen, als die Kräfte anderer Menschen zu zernichten oder einzuschränken. Diese beiden Sätze enthalten die allgemeinsten Quellen aller natürlichen Rechte und Pflichten. Wir nennen nehmlich die moralische Möglichkeit, eine Handlung zu unternehmen oder zu unterlassen, ein **Recht**; und unter jener moralischen Möglichkeit verstehen wir weiter nichts, als die Uebereinstimmung unserer Unternehmungen mit den Gesetzen. Ein Gesetz ist aber diejenige unsern moralischen Handlungen vorgeschriebene Regel, die wir befolgen müssen, wenn wir uns nicht außerdem unvermeidlichen äußerlichen Uebeln aussetzen wollen. Die Nothwendigkeit, nach den Gesezen zu leben, heißt eine **Verbindlichkeit** oder eine **Pflicht**; und weil also jede Pflicht gewisse Triebfedern voraussezt, die uns die Unternehmung oder Unterlassung einer moralischen Handlung bedingt nothwendig machen: so können wir die Pflicht

im allgemeinsten Verstande, durch eine Verknüpfung gewisser Triebfedern mit unsern moralischen Handlungen erklären. Wenn nun das Gesetz aus der Natur des Menschen fließt, nach welcher er bemüht seyn muß, sich selbst zu erhalten, und alles dasjenige zu vermeiden, was andere Menschen in der Erhaltung ihrer Kräfte hindern kann: so nennen wir es ein natürliches Gesez; und die aus demselben entspringenden Rechte und Pflichten heißen natürliche Rechte und natürliche Pflichten. Die Grenzen dieser Rechte und Pflichten gehen also nicht weiter, als auf die Erhaltung der schon vorhandenen Vollkommenheiten; und wir können vermöge derselben eben so wenig von einem andern Menschen verlangen, daß er zur Vermehrung unserer Glückseligkeit etwas beitrage, als er uns zu ähnlichen Leistungen zwingen kann.

§. 6.

Da wir durch die Entwicklung der Begriffe zu philosophischen oder wissenschaftlichen Kenntnissen gelangen (§. 1.): so wird sich auch eine Wissenschaft von den natürlichen Rechten und Verbindlichkeiten des Menschen bilden lassen, wenn wir die Gesetze, nach welchen derselbe leben soll, aus seiner Natur oder aus seinem Begriff herleiten, und dergestalt unter einander verbinden, daß die Wahrheit des einen immer den Grund von der Wahrheit des andern in

sich

sich enthält. Eine solche Wissenschaft von den natürlichen Rechten und Verbindlichkeiten des Menschen, nennen wir das Naturrecht. Die Vorschriften des Naturrechts sind aber von einer doppelten Gattung. Sie fließen entweder nothwendig aus dem Wesen des Menschen; oder sie verhalten sich zu demselben nur als zufällige Folgen. Jene können niemals ihre verbindliche Kraft verlieren, weil sie eben so unveränderlich seyn müssen, als das Wesen des Menschen; und der Mensch behält also, es mögen sich seine Verhältnisse auch noch so sehr verändern, dennoch beständig die aus dieser Quelle entspringenden Rechte, eben so wie keine Veränderung seines Lebens ihn von denen daraus herzuleitenden Verbindlichkeiten befreien kann. Die Vorschriften des Naturrechts von der andern Gattung sind hingegen gewissen Veränderungen unterworfen, die theils von dem veränderten Zustande des Menschen, theils auch von seinem freien Willen abhängen, nach welchem er diesem oder jenem Recht entsagen, oder auch sich selbst neue Verbindlichkeiten auflegen kann. Zu einer vollständigen Kenntniß des Naturrechts gehört daher auch die Bekanntschaft mit den verschiedenen Anwendungen dieser Rechte auf die veränderten Verhältnisse des Menschen, die denselben in einen neuen Zustand versetzen, und mithin seine Rechte und Verbindlichkeiten näher bestimmen. Besonders merkwürdig sind

uns

uns hier die verschiedenen Arten der gesellschaftlichen Verbindungen, durch welche die natürliche Freiheit des Menschen, alles dasjenige zu thun, was andern an ihrer Erhaltung nicht schadet, eingeschränkt wird, und dagegen neue auf gewisse Verträge und auf den Endzweck der Gesellschaft gegründete Rechte und Verbindlichkeiten eingeführt werden. Die bürgerliche Gesellschaft nimmt hier einen vorzüglichen Platz ein, und die Anwendung des Naturrechts auf dieselbe, oder das allgemeine Staatsrecht, macht den wichtigsten Theil der gesellschaftlichen Rechte aus. Eben so wichtig ist die Bestimmung der Rechte und Verbindlichkeiten, die zwischen verschiedenen auf einander bezognen freien Völkern Statt finden, und die theils aus dem Naturrecht, theils auch aus Lehrsätzen des allgemeinen Staatsrechts gefolgert werden müssen, zusammengenommen aber das allgemeine Völkerrecht geben. Alle diese Anwendungen des Naturrechts sind nicht allein für den Rechtsgelehrten und für den Gesetzgeber von der größten Wichtigkeit, sondern ihre Kenntniß ist dem Moralphilosophen eben so unentbehrlich. Nie wird der Philosoph die Grenzscheidung zwischen den bloß gerechten und den edeln und großen Handlungen richtig bestimmen können, wenn er nicht schon vorher aus allgemeinen Gründen dasjenige, was in jedem Zustande oder Verhältniß recht und unrecht ist, sich bekannt gemacht hat. Wenn er diese

Kennt=

Kenntniß nicht besitzt, so verwirrt er die Grenzen des Naturrechts und der Moral, indem er bald Lehrsätze aus der leztern Wissenschaft in die erste einmischt, bald solche Handlungen, die demjenigen, der sie unternahm, von seinen Pflichten nothwendig gemacht wurden, als vortrefliche Denkmäler der Menschenliebe und der Geistesgröße ihres Urhebers aufführt. Die gründliche Bearbeitung der Moral setzt daher immer eine genaue Kenntniß des Naturrechts und der verschiedenen Anwendungen desselben voraus; und darum war es nothwendig, daß wir uns einige Zeit bei dem Begriff dieser Hülfswissenschaften aufhielten.

§. 7.

So wie der erste Haupttheil der praktischen Philosophie sich mit denjenigen Regeln beschäfftigt, die der Mensch nothwendig befolgen muß, weil sonst der höchste Endzwek der Natur, die Erhaltung der ursprünglichen Vollkommenheit verloren gehn würde (§. 4—6.): so enthält der andere Haupttheil, in dessen Umfang auch unsere Wissenschaft, die Moral, gehört, solche Grundsätze, durch deren Befolgung wir sowohl unsere eigne als fremde Vollkommenheiten vermehren können. Diese Vollkommenheiten sind aber von einer doppelten Gattung. Sie gründen nehmlich entweder die äußerliche oder die innerliche Glückseligkeit. Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens, reicher Ue-

berfluß an Glücksgütern, und der schmeichelhafte Gedanke, durch die Ueberlegenheit seiner Geisteskräfte sich den mächtigsten Einfluß auf die Herzen und Handlungen anderer Personen zu verschaffen, reizen den Menschen viel zu sehr, als daß er diese Bestimmungen nicht für Merkmale der wahren und höchsten Glückseligkeit halten sollte. Er denkt unaufhörlich auf Mittel, sich dem gewünschten Ziele zu nähern; er beobachtet aufmerksam die Unternehmungen anderer Menschen, um sie von der Zerstörung seines Plans abzuhalten; er bildet sich allgemeine Regeln, die sich auf besondere Fälle mit Vortheil anwenden lassen, und die alle nur die Beförderung der äußerlichen Glückseligkeit zum Endzwek haben. So macht die Begierde, einen gewissen Grad von Glückseligkeit zu erlangen, den Menschen weit früher zum Politiker, als zu einem gefühlvollen Schüler der Moral. Die Politik ist nehmlich diejenige Wissenschaft, die aus dem Begriff der äußerlichen Glückseligkeit die zu derselben führenden Mittel und deren geschickte Anwendung entwickelt.

§. 8.

Das Feld der Politik ist eben so weitläuftig als fruchtbar. Wir lernen in dieser Wissenschaft die große Kunst, uns und andern Menschen das gesellschaftliche Leben angenehm, und zwar durch solche Mittel angenehm zu machen,

machen, die immer die wirksamsten sind, weil der Mensch doch gewöhnlich die sinnliche Annehmlichkeit jeder andern vorzieht. Als Theile und Anwendungen der Politik will ich nur die allgemeine Regierungskunst, die Polizei- Finanz- und Handlungswissenschaft nennen. Der Wohlstand ganzer Völkerschaften, die Liebe der Bürger zu ihrem Regenten, die Künste des Friedens und die erhabnen Eigenschaften des Helden, werden durch die geschickte Anwendung jener Kenntnisse gegründet und befördert. Sie machen die Regierung eines Fürsten, durch die gemeinnützigen Anstalten, zu welchen sie ihm die Ideen an die Hand geben, glänzend und glorreich; kurz sie würden alles leisten, was wir nur immer als das Ziel unserer Wünsche betrachten können, wenn sich unsere Glückseligkeit allein auf den äußerlichen Glanz und Wohlstand einschränkte. Da aber eine frühe oder späte Erfahrung uns von dem Gegentheil hinlänglich überzeugen kann: so dürfen wir die Lehrsätze der Politik niemals als den einzigen Weg zur wahren Glückseligkeit betrachten; sondern eine andere Wissenschaft muß uns lehren, in wie fern wir, ohne uns unvermeidlicher Unruhe und Unzufriedenheit auszusetzen, den Reizen der äußerlichen Glückseligkeit nachgeben, und durch einen vernünftigen Gebrauch derselben, das innerliche und höchste Wohl, dessen der Mensch fähig ist, befördern und erhalten können. Die Wissenschaft, die

uns

uns diese große Kunst lehrt, ist die Moral, und so werden wir ganz natürlich auf die Bestimmung des Begriffs dieses wichtigen Theils der Philosophie geleitet.

§. 9.

Jede Handlung hat, wenn man sie auf ihren Urheber bezieht, gewisse theils äußerliche, theils innerliche Folgen. Die äußerlichen Folgen einer Handlung bestehn in den Veränderungen, die durch dieselbe außerhalb der handelnden Person gewirkt werden. Diese äußerlichen Folgen können auch selbst auf den Urheber der Handlung einen gewissen Einfluß haben, der dem Menschen bald angenehm und bald wieder unangenehm ist, nachdem er durch denselben entweder in den Stand gesezt wird, seinen Lieblingsneigungen freier als zuvor zu folgen, oder vielmehr sein Vermögen, dasjenige zu thun und zu lassen, was ihm gutdünkt, eingeschränkt sieht, oder doch eingeschränkt zu sehen glaubt. Im ersten Fall nennt der Mensch die erfolgte Veränderung glücklich; im andern Fall belegt er sie mit dem Namen einer Widerwärtigkeit; denn ihm heißt glücklich seyn, gewöhnlich weiter nichts, als seine Wünsche befriedigen können; und er würde auch in diesem Begriff von der Glückseligkeit nicht irren, wenn nur seine Wünsche immer gut und vernünftig wären. Die innerlichen Folgen der Handlung begreifen sowohl das Urtheil,

theil, welches der Mensch über seine Handlung fällt, als die Entschlüsse in sich, die in ihm durch jenes Urtheil veranlaßt werden. Nur so lange, als sich der Mensch nicht für überzeugt hält, daß er besser handeln konnte, als er es wirklich gethan hat, bleibt ihm das Urtheil von seiner Handlung angenehm. Es wird hingegen unangenehm, wenn es ihm die Möglichkeit einer unter den nehmlichen Umständen, unter welchen er handelte, zu unternehmenden bessern Handlung vorstellt. So wie sich dieses Urtheil verändert, so müssen auch die aus demselben fließenden fernern Entschlüsse verändert werden, und wenn daher das erste von der Handlung gefällte Urtheil der Wahrheit nicht vollkommen angemessen war: so bleibt es immer möglich, daß wir in der Folge, von der Wahrheit besser unterrichtet, sowohl jenes Urtheil selbst verwerfen, als die darauf gegründeten, vielleicht auch schon ausgeführten, Entschlüsse tadeln müssen. Eine so sehr veränderliche Denkungsart des Menschen, in Rücksicht auf seine Handlungen, widerspricht aber gerade zu dem Wesen der wahren Glückseligkeit. Da nehmlich die wahre Glückseligkeit Vollkommenheiten voraussezt, zu jeder Vollkommenheit aber eine Harmonie erfordert wird, die alsdann nicht mehr bestehen kann, wenn die einzelnen Bestimmungen, die zusammengenommen ein harmonisches Ganzes darstellen sollten, mit einander streiten: so ist

es gewiß, daß alle Wiedersprüche im Leben des Menschen, da er jezt eben das verwirft und verwerfen muß, was er vor kurzem billigte, seiner Vollkommenheit, und also auch seiner Glückseligkeit zuwieder seyn müssen. Nun bleiben aber solche Wiedersprüche unvermeidlich, so lange der Mensch keine andern Triebfedern seiner Handlungen kennt und befolgt, als die Befriedigung seiner auf äußerliche Annehmlichkeiten gerichteten Wünsche. Denn er wird unter diesen Umständen noch immer der Gefahr ausgesezt bleiben, dasjenige, was er so eifrig wünschte, entweder bei aller Anstrengung seiner Kräfte, und bei der feinsten Politik, dennoch niemals zu erlangen, oder doch, durch unvermeidliche und von ihm unabhängige Veränderungen, wieder zu verlieren, nachdem er endlich so glücklich gewesen war, sich dieses Gut zu verschaffen. Ja, er wird vielleicht sogar, wenn er sich im Besiz des gesuchten Glücks sieht, verschiedene mit demselben verknüpfte Unannehmlichkeiten entdecken, auf die er nicht vorbereitet war, und die ihm also seinen gegenwärtigen Zustand von Zeit zu Zeit unerträglicher machen. Er sieht sich also in allen diesen Fällen genöthigt, sein erstes Urtheil und die darauf gegründeten Entschlüsse zu verwerfen, und seinen Kräften eine ganz veränderte Richtung auf einen neuen Endzwek zu geben. Hier fällt also die Harmonie zwischen seinen Handlungen weg; und

er

er entfernt sich immer weiter von jener Einheit oder Gleichförmigkeit des Lebens, nach welcher er doch, oft ohne es zu wissen, strebt, weil er im Grunde nichts so sehr wünscht, als daß alle seine Handlungen die besten Wirkungen hervorbringen, und ihn niemals durch unangenehme Folgen nöthigen möchten, seinen einmal entworfnen Plan zu verändern.

§. 10.

Aus diesen Betrachtungen können wir die unmittelbare Folge ziehn, daß der Mensch, um glücklich zu seyn, etwas mehr als äußerliche Annehmlichkeiten brauche. Nichts als das beständige Bewußtseyn, seinen Einsichten nach die möglichst beste Handlung unternommen zu haben, kann ihn bei allen Folgen, die von dieser Handlung dargestellt werden, vollkommen ruhig machen. Aus einem solchen beständigen und bleibenden Bewußtseyn des besten Willens bei allen von uns unternommenen Handlungen, entsteht in unserer Seele eine Harmonie zwischen den Urtheilen, die wir von uns selbst fällen. Diese Harmonie erzeugt eine Vollkommenheit, und auf diese Vollkommenheit gründet sich die innerliche Glückseligkeit, die in der unveränderlichen Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst und mit seinen freien Handlungen besteht. Unveränderlich kann aber unsere Zufriedenheit nur in so fern seyn, als wir uns niemals genöthigt

sehen, das Urtheil von unsern Handlungen zu verändern, und weil diese Unveränderlichkeit unserer Urtheile nur in Rücksicht auf solche Handlungen Statt finden kann, von denen wir gar nicht anders denken können, als daß dieselben gut, und unter den vorhandenen Umständen die besten waren: so werden wir, um unsere innerliche Glükseligkeit zu befördern, keine andere als wirklich gute Handlungen unternehmen dürfen. Da nun aus der Verknüpfung gewisser Triebfedern mit unsern moralischen Handlungen eine Pflicht entspringt (§. 51.): so können wir auch behaupten, daß die Verknüpfung der aus der Beförderung unserer innerlichen Glückseligkeit geschöpften Triebfedern mit unsern moralischen Handlungen, ebenfalls eine Pflicht gründe, die wir, wegen ihres Ursprungs und Endzwecks, eine innerliche Pflicht nennen wollen. Wenn der Mensch diesen innerlichen Pflichten gemäß lebt: so wird er ruhig und bei allen Veränderungen des menschlichen Lebens mit sich selbst zufrieden, also im Besiz der innerlichen Glückseligkeit bleiben, und von Zeit zu Zeit glücklicher werden, je genauer und williger er jene Pflichten befolgt. Sobald er sich aber von dem Wege, den sie ihm vorzeichnen, entfernt, so kann er zwar noch immer äußerlich glücklich, und in den Augen der Menschen groß und beneidenswürdig bleiben; aber, wenn gleich kein menschliches Gesez seine zweckwiedrige Handlung

lung mit einer Strafe belegt: so wird er doch selbst, nach einer kurzen oder langen Täuschung, die begangenen Fehler einsehen, und durch sein eignes Bekenntniß, welches ihm die innerliche Glückseligkeit ganz oder zum Theil raubt, sich empfindlich genug strafen. Nichts kann also dem Menschen mehr am Herzen liegen, als die Kenntniß seiner innerlichen Pflichten, weil er sonst keinem Genuß äußerlicher Annehmlichkeiten sich ruhig überlassen kann, sondern immer befürchten muß, daß er einst sich selbst wegen dieses Genusses werde anklagen müssen. Die Wissenschaft von den innerlichen Pflichten des Menschen heißt die Moral oder die Ethik. Eben so wie der Rechtsgelehrte diejenigen Verbindlichkeiten untersucht, wegen deren Verletzung wir andern Menschen oder dem ganzen Staat Rechenschaft geben, und der in den Gesetzen angedrohten Strafe uns unterwerfen müssen: so beschäfftigt sich der Philosoph in der Moral mit solchen Pflichten, bei deren Uebertretung wir zwar vor keinen menschlichen Richterstuhl gefordert, oder, wenn wir unabhängig und frei sind, von keinem Menschen feindlich angefallen, aber von uns selbst zu desto strengerer Rechenschaft gezogen werden.

§. 11.

Ich glaube nicht, daß jemand den Nutzen einer Wissenschaft, die uns in der Kunst, mit

uns selbst zufrieden zu leben, unterrichtet, in Zweifel ziehen könne; und ich werde daher nur drey wichtige Vorzüge, die sich der Mensch durch Hülfe der Moral verschaffen kann, anführen. Der erste Vorzug besteht in der Kunst, ruhig zu sterben. Tägliche Erfahrungen lehren uns, daß der Abschied aus der Welt dem Menschen desto schwerer werde, je mehr äußerliche Annehmlichkeiten er genossen, und je fester er sein ganzes Herz an dieselben gebunden hat. Er glaubt, am Ziel eines langen Lebens, seine Bestimmung noch nicht erfüllt zu haben, wenn er nicht den Genuß aller der Reize, die er kennen lernte, völlig erschöpft hat; und nie wird er diesen Genuß erschöpft zu haben glauben, weil seine grenzenlosen Begierden ihm immer neue Aussichten in noch nicht genossene Gattungen des Vergnügens öffnen. Diese unruhige Gemüthsfassung kann nur durch die deutliche Erkenntniß und durch die sorgfältige Befolgung der Lehrsätze der Moral, vermieden werden. Wenn ein Mensch, der, von der Vergänglichkeit zeitlicher Güter und äußerlicher Annehmlichkeiten überzeugt, sein Herz immer weiter von diesen verführerischen Reizen zu entfernen suchte, und dagegen durch gute Handlungen sowohl seine eigne Ruhe, als fremde Glückseligkeit zu befördern sich bemühte; wenn ein solcher Mensch den herannahenden Tod fühlt: so wird er keinen Grund haben, die verflossene Zeit seines Lebens zurück zu wünschen,

weil

weil er die wahre Bestimmung des Menschen erfüllt hat. Keine heftige Begierde fesselt ihn an irgend einen Gegenstand der menschlichen Wünsche, und er fordert also auch keine Verlängerung seiner Tage, um jene Begierden befriedigen zu können. Auch nicht der Gedanke, daß er vielleicht noch nicht alles das Gute gethan, was er bei einem längern Leben hätte thun können, wird ihn beunruhigen; denn er muß sich selbst das Zeugniß geben, daß er, so weit es die schwachen Kräfte des Menschen verstatten, keine Gelegenheit, Gutes zu thun, unbenutzt vorbeigehen lassen. Und wenn gleich noch manche gute Handlung zu unternehmen übrig blieb, die ihn zu einer zweckmäßigen und würdigen Anwendung seiner Kräfte hätte veranlassen können: so wird ihm doch auch diese Vorstellung den Tod nicht schwer machen, weil er nach den Lehrsätzen der Moral sein höchstes Vertrauen auf die göttliche Weisheit und Güte setzt, und also überzeugt ist, daß Gott sowohl die durch ihn noch nicht ausgeführten guten Handlungen, durch andere zu diesen Endzwek aufbewahrte Werkzeuge, vollenden, als auch, wenn in seiner jetzt vom Körper zu trennenden Seele noch unentwickelte und unbenutzte Vollkommenheiten liegen sollten, dieselben nicht unentwickelt lassen, sondern noch nach dem Tode erhalten und zu zweckmäßigen Anwendungen aufbewahren könne und wolle. Hier fallen also die Gründe weg, die den Sterbenden be-

unruhigen können, und der Tod wird ihm leicht, weil er dasjenige, was ihn noch an die Welt binden konnte, den weisen und gütigen Leitungen der Vorsehung überläßt, und für sich selbst von eben dieser Weisheit und Güte die beste Zukunft erwartet.

§. 12.

Der zweite Vorzug, den die Moral dem Menschen verschafft, besteht in der Erleichterung der zu befolgenden Verbindlichkeiten, sie mögen uns nun von der Natur oder von menschlichen Gesetzen aufgelegt seyn. Wir sind oft gerecht, das heißt, wir leben nach unsern Zwangspflichten, ohne darum zugleich gut zu seyn. Die Triebfeder unserer Genauigkeit in der Befolgung unserer Verbindlichkeiten liegt in der Furcht, daß wir, durch die Uebertretung der Gesetze, vielleicht mehr oder weniger von unserm Wohlstande verlieren möchten. Hier hält uns also weder die edle Besorgniß, nach der wir alles dasjenige vermeiden, was andern Menschen im geringsten schaden könnte, noch auch das Bestreben nach der Vermehrung unserer innerlichen Vollkommenheiten, von bösen und gesetzwidrigen Handlungen zurück, die wir gewiß unternehmen würden, wenn wir nicht die bösen Folgen derselben in den angedrohten Strafen fürchteten. Wir sind daher sehr oft mit den Gesetzen nicht zufrieden, weil sie uns eine Handlung verbieten, aus der wir

gewisse

gewisse Vortheile erwarten, oder weil sie uns eine Last auflegen, die uns zu schwer zu seyn scheint. Die natürlichste Folge dieser Unzufriedenheit ist unsere Nachläßigkeit in der Befolgung der Gesetze, die wir, ohne uns weiter zu bedenken, übertreten, sobald uns mit der Uebertretung derselben keine Gefahr verbunden zu seyn scheint. Ganz anders beobachtet ein Mensch, der sich durch die Moral gebildet hat, seine Zwangspflichten. Sein eifrigster Wunsch ist auf die Glückseligkeit der Menschen gerichtet, und er ist also weit davon entfernt, diese Glückseligkeit, als ein Uebertreter der Gesetze, zu zerrütten. Auch selbst solche menschliche Verordnungen, die ihm überflüßig oder wohl gar der wahren Staatsklugheit zuwieder zu seyn scheinen, wird er eben so sorgfältig beobachten; weil er sonst durch sein Beispiel andere Bürger mißvergnügt machen, ihnen sowohl Verachtung gegen diese Gesetze, als Unmuth gegen ihren Regenten einflößen, und also zu mancherlei Unruhen in der bürgerlichen Gesellschaft Anlaß geben könnte. Er wird also beständig ein guter Bürger seyn, und die Lehren der Moral, die ihn von jeder bösen Handlung entfernen, werden ihm auch dann noch Kräfte geben, den Reizungen zum Bösen zu widerstehen, wenn er ungestraft das Gesetz übertreten könnte.

§. 13.

Ich komme zum dritten Vorzug, den un-

sere Wissenschaft allein ertheilen kann. Die Politik lehrt uns die Kunst, drohenden Gefahren auszuweichen; sie macht uns geschickt, einen großen Plan eben so glücklich anzulegen, als auszuführen; sie erhebt uns über tausend andere Menschen, die weder so durchdringende Blicke in die entfernte Zukunft werfen, noch alle Umstände so glücklich zu ihren Absichten benutzen können, als es uns möglich ist. Aber die größte Klugheit des Politikers bleibt noch immer unzähligen Mißbräuchen ausgesetzt, wenn er nicht alle seine Handlungen auf den Endzwek der innerlichen Glückseligkeit bezieht. Wenn er nur Gelegenheiten sucht, sich in den Augen der Menschen groß und bewundernswürdig zu machen: so wird er sich nicht bedenken, solche Mittel zur Beförderung seiner Absichten zu wählen, die mit dem Schaden anderer Personen verknüpft sind. Er wird die unterdrückte Unschuld noch tiefer stürzen, wenn er dadurch seinen Endzwek erreichen kann; er wird, gefühllos bei den Leiden der Menschheit, Thränen fließen sehn, die er auspreßte, ohne sich in der Verfolgung seines Ziels stören zu lassen; er wird die Wahrheit verdrehen und vor den Augen der Welt verbergen, um durch diese Täuschung sich zu der Höhe hinauf zu schwingen, nach welcher er strebt; kurz seine Handlungen werden ein Gewebe von Wiedersprüchen gegen die wahre und unveränderliche Vollkommenheit der menschlichen Natur enthalten,

weil

weil das Gute, welches er durch dieselben darstellt, von denen zu gleicher Zeit sich einstellenden bösen Folgen, seines wohlthätigen Einflusses auf das Glück der Menschen beraubt wird. Ja, wenn wir auch annehmen wollen, daß die Absichten des Politikers sich allein auf das allgemeine Wohl beziehen: so wird dennoch die Glückseligkeit, die er durch seine Bemühungen bewirkt, nicht dauerhaft, sondern vielen Veränderungen unterworfen seyn, wenn er nicht die Kunst versteht, die Herzen der von ihm glücklich gemachten Menschen so zu lenken, daß sie, von keiner Begierde verführt, sich zu einem gefährlichen Mißbrauch der erworbnen Güter hinreißen lassen, sondern es, so wie er selbst, für ihr angenehmstes Geschäfft halten, ihre Kräfte zur Beförderung fremder Glückseligkeit anzuwenden. So wird das Band zwischen den Gliedern des Menschengeschlechts fester geknüpft; es öffnen sich neue Quellen des Wohlstandes und Ueberflusses; und wahrer Patriotismus belebt ganze Völkerschaften zur gemeinschaftlichen Bearbeitung der größten Absichten. Hieraus erkennen wir deutlich den großen Nutzen der Moral in der Anwendung der Politik. Unsere Wissenschaft muß dem Politiker die gute und böse Seite seiner Absichten, und der zu denselben führenden Mittel zeigen; sie muß ihn geschickt machen, durch die moralische Ausbildung der Menschen, mit deren äußerlichem

Wohl-

Wohlstande er sich beschäfftigt, den Mißbrauch und die gänzliche Zerrüttung dieses Wohlstandes zu verhindern; sie ist es endlich, die ihm neuen Muth zur Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit einflößen muß, wenn seine Bemühungen verkannt und weder unterstützt noch belohnt werden, oder wenn vielleicht gar der Verfolgungsgeist neidischer und kleindenkender Menschen wider ihn erwacht, und ihn selbst zugleich mit allen Früchten seiner Arbeiten zu vernichten sucht.

§. 14.

Nach diesen vorläufigen Betrachtungen über den Nutzen der Moral, muß ich noch etwas von dem Vortrage unserer Wissenschaft und von der Ordnung, in welcher ich die Theile derselben auf einander folgen lasse, hinzusetzen. Da die Moral, ihrem Endzweck gemäß, nicht allein den Verstand des Menschen aufklären, sondern auch sein Herz verbessern soll: so ist es gewiß, daß der Moralphilosoph einen solchen Vortrag wählen müsse, von dem er weiß, daß derselbe den meisten und leichtesten Eingang in die Herzen seiner Leser oder Zuhörer finden werde. Nachdem also diejenigen Personen, für die er schreibt oder lehrt, ihren Kenntnissen nach verschieden sind, so wird er auch die Wahrheiten der Moral in verschiedene Arten des Vortrags einkleiden müssen, um verständlich und nützlich zu werden. Auf solche Menschen, bei denen

man

man keine wissenschaftlichen Kenntnisse voraussetzen darf, würde der systematische Vortrag der Moral nicht eben den stärksten Eindruck machen, weil er für sie nur wenig unterhaltend seyn würde. Weit fruchtbarer sind hier diejenigen Methoden, die sich mehr auf einzelne Sätze der Moral einschränken, und den Menschen nach und nach mit seinen innerlichen Pflichten bekannt machen, ohne daß sie ihn nöthigen, sich in den Zusammenhang der Wahrheiten eines vollständigen Lehrgebäudes hineinzudenken. So lassen sich die Lehrsätze unserer Wissenschaft in kurzen Denksprüchen, in Gesprächen, in Fabeln, Romanen und dramatischen Gedichten, in Beispielen aus der wahren Geschichte, und in Satyren vortragen. Oft thut ein kurzer Denkspruch, durch die Kraft und Lebhaftigkeit des Ausdrucks, mehr Wirkung als eine lange Reihe an einander geketteter Vernunftschlüsse, weil diese den in der Erkenntniß der Wahrheit ungeübten Menschen ermüden, da er hingegen von jenem kurzen Satz gleichsam überrascht, und zum Beifall hingerissen wird. Die dialogische Methode ist ebenfalls zum Vortrage der Moral sehr geschickt, denn man kann in den Gesprächen die Gründe, die wider die moralischen Wahrheiten beigebracht werden, sehr bequem einschalten; man kann die Gegner der guten Sache mit ihren eignen Worten reden lassen, und sie alsdann desto nachdrücklicher widerlegen.

gen. Aber eine Unbequemlichkeit bleibt immer mit dieser Methode verbunden. Man kann nehmlich die Wahrheiten der Moral, wenn man sie in Gespräche einkleidet, nicht leicht in einem ununterbrochnen Zusammenhang vortragen, weil sonst das Gespräch langweilig, und der in demselben herrschende Ton schleppend und unnatürlich ausfallen würde. Der Vortrag der Moral in Fabeln, Romanen und dramatischen Gedichten ist lehrreich und unterhaltend, weil die Menschen sich von ihrer ersten Jugend an gewöhnen, mit ihrer Aufmerksamkeit nur bei einzelnen Fällen stehen zu bleiben, und sich nur selten, oder vielleicht niemals, in allgemeine Betrachtungen einlassen. Aus diesem Grunde macht also der auf einzelne Fälle angewandte und durch dieselben bestätigte Lehrsatz der Moral weit mehr Eindruck auf den Menschen, als er ohne diesen zufälligen Schmuck machen würde. Was die aus der wahren Geschichte gezognen Beispiele betrifft: so können sie ebenfalls, wenn sie zweckmäßig gewählt und durch die vollständige Erzählung aller zur Sache gehörenden Umstände in ihr rechtes Licht gesetzt werden, dem Menschen zu guten Entschlüssen, und also auch zur Erkenntniß der moralischen Wahrheiten Anlaß geben, indem sie ihm die innerliche Glückseligkeit und die angenehmen Folgen derselben, die bei allen Veränderungen des menschlichen Lebens ihren wohlthätigen Einfluß

behalten,

behalten, von der schönsten Seite vorstellen. Die Satyre endlich wird nur bei einer gewissen Klasse von Menschen die gewünschte Wirkung hervorbringen, und das Gefühl der innerlichen Pflichten erwecken. Sie macht die Fehler, Thorheiten, und Laster der Menschen lächerlich, und giebt sie der allgemeinen Verachtung preiß. Es wird also nur derjenige Thor oder Lasterhafte durch sie gebessert werden, dem es nicht ganz gleichgültig ist, was der vernünftige Theil des Menschengeschlechts von ihm denkt. Diese Bedingung findet aber nur bei solchen Menschen Statt, die noch nicht alle Ehrliebe verloren haben, und also von dieser Ehrliebe angetrieben, die Verachtung der Welt von sich zu entfernen suchen. Für jeden andern Menschen, dem fremde Urtheile von seinen Handlungen ganz gleichgültig sind, ist der Vortrag der Moral in Satyren unfruchtbar.

§. 15.

Der systematische Vortrag der Moral bleibt daher, in so fern als er die größte Ueberzeugung zu wirken fähig ist, immer der vorzüglichste. Nur aber setzt er Lehrlinge voraus, die sich in den Zusammenhang an einander geketteter Wahrheiten zu finden wissen; denn es ist eine wesentliche Eigenschaft eines Systems, daß in demselben eine Wahrheit aus der andern fließe, und daß alle diese Wahrheiten zusammen-

sammengenommen, nur ein Ganzes ausmachen, so wie sie alle aus einer allgemeinen Quelle hergeleitet werden müssen. Soll also ein System vollständig angelegt werden: so müssen wir die in demselben vorgetragenen Wahrheiten so genau unter einander verbinden, daß jedermann, der dieses System durchgedacht hat, bei jedem einzelnen Lehrsatz, dessen Wahrheit er zugeben muß, sich genöthigt sieht, auch alle übrige mit dem erwähnten Satz zusammenhängende Behauptungen für wahr zu erkennen. Ich werde daher in den folgenden Abschnitten einen Versuch machen, die Bestimmung des Menschen, die ich unmittelbar aus der Vergleichung der menschlichen Natur mit den Absichten Gottes folgere, zum Grunde des moralischen Lehrgebäudes zu legen, und auf diese Art die Wahrheiten unserer Wissenschaft in einem natürlichen und leichten Zusammenhange vorzutragen. Da aber ein System, besonders das System einer Wissenschaft, die, ihren Absichten gemäß, nicht blos für den Verstand, sondern ganz praktisch seyn soll, noch immer unvollkommen bleiben muß, wenn man nicht zugleich die Anwendung der allgemeinen Lehrsätze auf wirkliche Handlungen zeigt: so werde ich aus den Lehren der Moral unmittelbare Folgen ziehen, die theils meine Leser auf die verschiedenen Arten zu denken und zu handeln, die man unter den Menschen beobachtet, aufmerksam machen, theils die Be-

folgung

folgung der innerlichen Pflichten in den verschiedenen Verhältnissen des menschlichen Lebens, durch eine genauere Bestimmung der vorangeschickten Grundregeln, erleichtern sollen.

§. 16.

Wenn wir die Moral nach ihrem wesentlichen Endzwek betrachten: so soll sie uns in den Stand setzen, unsere Handlungen der wahren Glückseligkeit gemäß einzurichten, und über das Thun und Lassen der Menschen, deren Besserung, so weit sie in unserer Gewalt steht, niemals vernachläßigt werden darf, vernünftige Urtheile zu fällen. So entstehen ganz natürlich drey Hauptstücke der Moral. In dem ersten Hauptstück werden wir die wahre oder innerliche Glückseligkeit, als die Bestimmung des Menschen, und die Grade derselben, so wie die Verhältnisse der verschiedenen Veränderungen des menschlichen Lebens zu jenem Endzwek der Glückseligkeit, kennen lernen. Nachdem in diesem ersten Hauptstück gezeigt worden, nach was für einem Ziel die Menschen trachten sollen, so folgt in dem zweiten Hauptstück die Lehre von den Triebfedern der menschlichen Handlungen, die, mit der vorher erklärten Bestimmung des Menschen verglichen, uns auf die Kenntniß und Entwicklung der innerlichen Pflichten führen werden. Das dritte Hauptstück endlich wird sich mit der Erfindung und Anwendung der besten Mittel

beschäfftigen, durch deren Hülfe der Mensch seiner ursprünglichen Würde und Bestimmung gemäß gebildet, zur Befolgung der innerlichen Pflichten geschickt gemacht, und von den gefährlichen Nebenwegen, die ihn von seinem Ziel entfernen, zurückgehalten werden kann. Hier wird also auch der rechte Ort seyn, die Lehrsätze von der Erziehung, in so fern sie die moralische Bildung des Menschen betreffen, vorzutragen. Eine ähnliche Eintheilung der Moral hat Seneca vorgeschlagen *), und ein neuer rühmlich bekannter Schriftsteller **) beibehalten. Seneca will nehmlich, daß der erste Theil der Moral sich mit dem Werthe der Dinge, der andere mit dem Begehrungsvermögen, und der dritte mit den Handlungen beschäfftigen soll. Nach meiner Abtheilung wird die Lehre von dem Werthe der Dinge, in so fern als sie in die Moral gehört, in dem ersten Hauptstück vorgetragen; der zweite und dritte vom Seneca angegebne Theil unserer Wissenschaft nimmt das zweite Hauptstück ein. Aber die moralische Bildung des Menschen, die nach der Lehrart des alten Philosophen nur stückweise und zerstreut betrachtet werden konnte, oder ganz übergangen wurde, schien mir wichtig genug zu seyn, um im dritten Hauptstück besonders abgehandelt zu werden.

*) SENECA Epist. 89. Tiedemanns System der stoischen Philosophie Erster Theil S. 54-58.

**) Herr

*) Herr Tiedemann im dritten Theil seines Systems der stoischen Philosophie.

II.

Lehnsätze aus der Metaphysik und Erfahrung.

§. 17.

Gott, das einzige Wesen, dessen Daseyn nothwendig und von keiner denkbaren wirkenden Ursache abhängig ist, schuf die Welt durch einen freien Entschluß seines Willens. Der Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheiten, den wir uns in Gott denken müssen, faßt nehmlich auch das ewige und nothwendige Daseyn *) des höchsten Wesens, als ein eigenthümliches und von dem Gedanken an Gott unzertrennliches Merkmal, in sich. Weil nun Gott von Ewigkeit her wirklich ist, alle übrige Dinge aber, was ihr Daseyn betrifft, nicht nothwendig, sondern nur zufällig sind: so muß der Grund ihres Daseyns außer ihnen, und folglich, da Gott das einzige nothwendige Wesen ist, welches wirken konnte, ehe noch andere Wesen da waren, nothwendig in Gott liegen. Ihn müssen wir also für den Schöpfer der Welt erkennen. Die möglichste Vollkommenheit, sowohl des Ganzen, als der einzelnen erschaffnen Dinge, war die Absicht Gottes bei der Schöpfung; denn eine andere Ab-

sicht als diese läßt sich, nach der unendlichen Weisheit und Güte des göttlichen Willens, nicht denken. Jede Vollkommenheit ist aber todt, so lange sie nicht bemerkt, empfunden und benutzt wird. Wenn also Gott eine Welt voll lebloser, zum Gefühl des vorhandnen Guten ungeschickter Wesen geschaffen hätte: so würde er allein fähig gewesen seyn, die erhabne Vollkommenheit der Schöpfung zu bemerken. Seine von der höchsten Weisheit und Macht geleitete Güte würde sich nicht so weit mitgetheilt haben, als es möglich war, denn kein Geschöpf hätte sich ihrer Wirkungen erfreuen können; und so wäre die Absicht Gottes, die möglichste Vollkommenheit, verloren gegangen. Darum schuf Gott nicht bloß leblose Dinge, sondern auch mit Empfindung begabte Wesen, denen er den Genuß der Werke seiner Allmacht und Güte bestimmte.

*) ANTON. LE GRAND *Instit. Philos. Part. II. cap.* 3. IOACH. GEORG. DARIES in Element. Metaphys. *Ontolog.* §. 165. *Theolog. Natur.* §. 41—43.

§. 18.

Die Darstellung solcher Wesen, die mit Empfindungswerkzeugen ausgerüstet, und von eingepflanzten Naturtrieben gelenkt, das durch die Schöpfung verbreitete Gute genießen können, erschöpfte noch nicht die vorhin erwähnten (§. 17.) göttlichen Absichten. Ein Wesen ohne Vermögen, in das Innere der Dinge einzu-

einzudringen, dieselben unter einander zu vergleichen, und ihre Verhältnisse und Zusammenhang zu unterscheiden, kann zwar das Gute in einzelnen Dingen empfinden; aber es ist ihm unmöglich, eben diese Vollkommenheit nach ihren Gründen deutlich zu erkennen, und nach den Absichten des unendlichen Werkmeisters zu beurtheilen. Nun ist aber eine solche lebhafte und deutliche Erkenntniß jener Schönheit und Ordnung, die der wohlthätige Schöpfer in das Welt-All legte, allein fähig, durch das Gefühl der erhabensten Vollkommenheit, in dem fühlenden Wesen selbst neue Vollkommenheiten zu erwecken und zu entwickeln; und nichts war also der göttlichen Weisheit angemessener, als die Mittheilung der Fähigkeiten, die zur Erwerbung der erwähnten Kenntniß erfordert werden. Wenn nehmlich die Absichten Gottes als die vollkommensten gedacht werden müssen, und anders können wir uns dieselben niemals denken (§. 17.): so ist es auch gewiß, daß Gott nach eben diesen Absichten keine Anstalt oder Einrichtung, die zur Erweckung und Ausbreitung neuer Vollkommenheiten geschickt war, aus der Welt herauslassen konnte. Zu diesen Einrichtungen gehört auch, wie wir aus dieser Betrachtung schließen können, das doppelte Vermögen einiger Wesen, sich deutliche Begriffe von den Dingen zu bilden, und diese Begriffe untereinander zu vergleichen. Die erste dieser beiden Fähigkeiten

heißt der Verstand, und die andere nennen wir die Vernunft. Der Verstand führt uns zur Kenntniß des Wesens der Dinge, und erlaubt uns nicht, bei ihren betrügerischen Oberflächen stehen zu bleiben; die Vernunft lehrt uns den Zusammenhang der Dinge, und die Veränderungen in der Welt nach ihren Ursachen und Folgen übersehen. So zeigt sich uns in der Schöpfung der Abglanz der Gottheit, und die Absichten des Schöpfers enthüllen sich unsern Augen immer mehr, je deutlicher unsere Kenntnisse werden. Wir lernen die Bestimmung des Menschen einsehn, wir erkennen und fühlen die unendlichen Wohlthaten Gottes, und unsere Herzen zerfließen in der innigsten Anbetung seiner Güte. Dieses Gefühl ist Seligkeit; und Gott, der seinen Geschöpfen alle Vollkommenheiten mittheilt, deren sie fähig sind, legte Verstand und Vernunft in die Seele des Menschen, um ihn zu jener Seligkeit geschickt zu machen.

§. 19.

Wir können aus dem Vorhergehenden noch einige Schlüsse ziehen, und den Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens auf das Daseyn des Verstandes und der Vernunft gründen. Ich will es versuchen, diesen Beweis deutlich zu machen. Die Freiheit des Willens besteht in einem Vermögen des Menschen, ohne äußerlichen und innerlichen Zwang,

nach einer vorhergehenden vernünftigen Ueberlegung zu handeln. Das letzte Merkmal: die vorhergehende vernünftige Ueberlegung, darf aus dem Begriff der Freiheit nicht ausgelassen werden; denn sonst würden wir die Freiheit von dem bloßen Willkühr nicht unterscheiden können. Auch unvernünftige Wesen bestimmen sich oft, wie die Erfahrung lehrt, zu einer Handlung, ohne daß wir den geringsten äußerlichen oder innerlichen Zwang, der ihnen gerade diese Handlung nothwendig machte, entdecken können; und darum schreiben wir ihnen einen Willkühr zu, der aber niemals mit der Freiheit verwechselt werden darf, weil jene Wesen willkührlich handeln, ohne vorher vernünftig zu überlegen.

§. 20.

Aus dem festgesetzten Begriff der Freiheit läßt sich das Wesen einer freien Handlung unmittelbar folgern. Da nehmlich die Freiheit sowohl jeden äußerlichen als innerlichen Zwang ausschließt: so sieht man leicht, daß eine freie Handlung nur diejenige genannt zu werden verdiene, deren Entgegengesetztes dem Menschen, der sie unternimmt, unter seinen gegenwärtigen Bestimmungen und Verhältnissen eben so möglich ist, als jene Handlung selbst. Wenn diese Bedingung nicht Statt findet; so ist gewiß allemal eine Art von Zwang vorhanden, der dem Menschen die Handlung,

von der die Rede ist, nothwendig macht, dergestalt, daß der ganze Umfang seiner Kräfte nicht zureicht, um auf einer andern Seite, oder auf eine andere Art zu wirken. Wenn es hingegen dem Menschen möglich ist, gerade das Entgegengesetzte von dieser oder jener Handlung zu unternehmen, oder auch die ganze Handlung zu unterlassen, ohne sich zu einer andern Unternehmung zu bestimmen: so behauptet man mit Recht, daß er diese Handlung in seiner Gewalt habe. Soll aber der Mensch eine Handlung in seiner Gewalt haben, das heißt, soll er in Rücksicht auf diese Handlung von jedem Zwange unabhängig seyn: so muß er unter dieser und andern Handlungen wählen können. Und so kommen wir auf das wesentliche und deutlichste Kennzeichen der Freiheit des Willens: nach welchem dieses Vermögen eine Möglichkeit voraussetzt, unter mehrern Handlungen eine Wahl anzustellen. Sobald diese Möglichkeit erwiesen ist: so kann auch die Freiheit des Menschen keinem Zweifel mehr unterworfen seyn.

§. 21.

Ein solches Vermögen, zu wählen, hängt mit der Fähigkeit, vernünftig zu überlegen, so fest und enge zusammen, daß man die göttlichen Absichten verkennen müßte, um jenen Zusammenhang nicht zu bemerken. Gott hat den Menschen mit Verstand und Vernunft aus-

ausgerüstet, und wir haben im Vorhergehenden (§. 18.) aus der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Willens, die höchste Bestimmung dieser kostbaren Geschenke entwickelt Nun kömmt es darauf an, zu zeigen, daß eben diese Bestimmung ohne die Freiheit des Willens weder gedacht noch erreicht werden kann. Es läßt sich nur eine doppelte würdige und den Absichten Gottes angemessene Anwendung des Verstandes und der Vernunft denken. Die erste dieser Anwendungen besteht in der deutlichen Erkenntniß der Natur, und der Wahrheit überhaupt; die andere zeigt sich in der vernünftigen Benutzung der gesammelten Kenntnisse zu guten Entschlüssen und Handlungen. Es läßt sich nicht denken, daß die Absichten Gottes sich auf die erste Anwendung des Verstandes und der Vernunft einschränken. Gott hat nehmlich immer die möglichst höchste Vollkommenheit zum Endzwek. Nun wird niemand den größten Inbegriff gesammelter Kenntnisse und deutlich gedachter Wahrheiten für eine wirkliche Vollkommenheit halten, wenn dieser Reichthum nur die Seele des Menschen füllt, ohne sich in nützlichen und rühmlichen Handlungen zu äußern. Diese Anwendung des Verstandes und der Vernunft würde aber unmöglich seyn, wenn alle Handlungen des Menschen einem nothwendigen und unwiederruflichen Schicksal unterworfen wären. Denn bei dieser

Voraussetzung könnte jede vernünftige Ueberlegung, jeder sorgfältig durchgedachte Plan, nicht anders als überflüßig und unnütz seyn, weil entweder das Schicksal diesem Plan gerade entgegenarbeiten, und ihn folglich zernichten müßte, oder weil nach den Schlüssen eben desselben Schicksals vermöge einer nothwendigen und unzertrennlichen Kette von Ursachen und Wirkungen, alles, auch ohne Zuthun des Menschen, eben so erfolgt seyn würde, als es erfolgte, wenn der Mensch eine vernünftige Ueberlegung vor seinen Handlungen vorhergehen ließ. Man mache mir nicht den Einwurf, daß Verstand und Vernunft, auch unter der Voraussetzung eines nicht zu hintertreibenden Schicksals sich dennoch in so fern außerhalb der Grenzen einer einzelnen Seele thätig beweisen und Vollkommenheiten hervorbringen können, als es einem Menschen, der diese Geisteskräfte sorgfältig ausgebildet und genärt hat, möglich ist, seine gesammelten Kenntnisse andern Menschen mitzutheilen, und so einen Theil des Menschengeschlechts aufgeklärter zu machen. Ich beantworte diese Einwendung mit eben den Gründen, nach welchen ich kurz zuvor behauptet habe, daß der größte Umfang von Kenntnissen, die keine Anwendung auf wirkliche Handlungen zulassen, den Namen einer Vollkommenheit nicht verdiene. Er bleibt immer eine todte Kraft; und eine todte Vollkommenheit faßt einen Wiederspruch

in sich. Kein Mensch nennt eine Bildsäule vollkommen, die bei allem an ihr verschwendeten Schmuck doch nicht geschickt ist, den Kennern auch nur das geringste Gefühl der Schönheit einzuflößen, und also todt und unwirksam da steht, bloß um einen leeren Platz auszufüllen. Wenn wir also auch eine Mittheilung der gesammelten Kenntnisse annehmen: so würde doch, bei der Voraussetzung eines über alle Handlungen herrschenden Schicksals, selbst die dadurch bewirkte Aufklärung der Menschen ohne Nutzen, sie würde vielmehr für jeden aufgeklärten Geist marternd seyn. Denn der Mensch würde bei der größten Aufklärung niemals selbstthätig wirken, niemals nach seinen erworbenen Kenntnissen handeln können; sondern er wäre gezwungen, sich ganz dem Schicksal zu unterwerfen, und den glücklichen Zufall zu erwarten, da vielleicht sein Plan mit den Schlüssen des Schicksals übereinstimmen möchte.

§. 22.

Wenn wir alle jetzt eben entwickelte Gründe zusammennehmen: so ergiebt sich von selbst der Schluß, daß Gott, der nach seiner unendlichen Weisheit gewiß niemals eine todte zur Wirksamkeit ungeschickte Vollkommenheit zum Endzwek haben konnte, auch den Verstand und die Vernunft der menschlichen Seele einpflanzte, damit der Mensch zu größern Unternehmungen

gen aufgelegt seyn, und mit jeder neuen Aufklärung seiner Geisteskräfte zugleich thätiger werden möchte. Die erste vorhin (§. 21.) erwähnte Anwendung des Verstandes und der Vernunft ist daher nur als ein Mittel zu betrachten, welches uns zur zweiten ungleich würdigern und den Absichten Gottes weit angemessenern Anwendung eben derselben Fähigkeiten geschickt machen kann. Soll nun aber diese letztere Anwendung möglich seyn: so muß der Mensch ein Vermögen besitzen, sich nach den Vorstellungen, die ihm seine Erkenntnißkräfte an die Hand geben, ohne einigen Zwang zur Wahl des besten zu bestimmen (§. 21). Es darf also weder der innerliche Zustand der Seele und des Körpers, noch auch irgend ein äußerliches Verhältniß des Menschen den nothwendigen und allein wirkenden Grund solcher Handlungen in sich enthalten, die eine Anwendung des Verstandes und der Vernunft voraussetzen; und weil eine solche Anwendung der erwähnten Kräfte zu den Absichten des unendlichen Schöpfers gehört: so muß es Handlungen geben, die von aller absoluten und bedingten Nothwendigkeit, mithin von allem Zwange frei sind, und die also der Mensch nach eignem Gutbefinden unternehmen oder unterlassen kann. Aus der Möglichkeit solcher Handlungen fließt die unmittelbare Folge: daß der Mensch ein Vermögen besitzen müsse, nach vorhergehendem Gebrauch

des

des Verstandes und der Vernunft, das heißt, nach vorhergehender Ueberlegung ohne einigen Zwang zu handeln, und mithin unter mehrern möglichen Handlungen die eine oder die andere, nach seinem Gutdünken, zu wählen. Ein solches Vermögen heißt die Freiheit des Willens (§. 19.); und das Daseyn dieser Freiheit ist also im Vorhergehenden, aus den Absichten Gottes bei der Ausrüstung des Menschen mit den obern Erkenntnißkräften, bewiesen worden.

§. 23.

Man könnte vielleicht dem von mir geführten Beweise einige Einwürfe entgegensetzen. Ich will mich also bemühen, diese Einwendungen, die ich mir selbst machen werde, zu beantworten, um so den Beweis der Freiheit des Willens, ohne welchen die ganze Moral nichts weiter als ein Hirngespinst ist, desto mehr zu unterstützen. Der erste Einwurf kömmt darauf an, daß man die Wirksamkeit des Verstandes und der Vernunft in Rücksicht auf gewisse Handlungen zugiebt, aber dennoch die Freiheit des Willens leugnet, weil es wohl möglich wäre, daß selbst in der durch die Anwendung der obern Seelenkräfte bewirkten Ueberzeugung, ein Zwang liegen könnte, der dem Menschen die Wahl der als gut erkannten Handlung nothwendig machte, und ihm nicht weiter erlaubte, dieselbe zu unter-

lassen

lassen, oder sich zu einer andern Unternehmung zu bestimmen. Diesen Zweifel können wir aus der Erfahrung beantworten. Es giebt Menschen, die aufgeklärt genug sind, um von dem Umfang ihrer Pflichten, von guten und bösen Handlungen richtig zu urtheilen, und sogar andere von der erkannten Wahrheit zu überzeugen, und die dennoch niemals, oder doch nur selten nach ihren für wahr erkannten Grundsätzen handeln, sondern vielmehr einen beständigen Wiederspruch zwischen ihren Lehren und Handlungen zeigen. Diese Wiedersprüche würden unmöglich seyn, wenn die deutliche Erkenntniß der Wahrheit mit der Nothwendigkeit, das vernunftmäßig erkannte Gute zu begehren, und also nach den erworbnen Einsichten zu handeln, zusammenhinge; und die Erwerbung der Tugend würde unter dieser Voraussetzung gewiß nicht mehr die großen und mannigfaltigen Schwierigkeiten haben, die jeder unpartheiische Richter der menschlichen Handlungen bei derselben findet.

§. 24.

Der zweite Einwurf, den man mit einiger Wahrscheinlichkeit meinem Beweise entgegensetzen könnte, verdient ebenfalls eine genaue Entwicklung. „Gott," möchte man sagen, „will allerdings die Glückseligkeit seiner Geschöpfe; aber eben darum, weil er die mög„lichste Vollkommenheit will, richtete er durch

„seine

„seine Vorsehung alle Veränderungen und „Abwechselungen der Welt dergestalt ein, „daß jedem Menschen nur ein Weg übrig „bleibt, den er wählen kann, und den „er sein Leben hindurch nothwendig wan„deln muß. Wiederwärtigkeiten, die dem „Menschen auf diesem Wege begegnen, könn„ten ihn niederschlagen, und eben so unzufrie„den mit der göttlichen Regierung, als un„tüchtig zu nützlichen Unternehmungen ma„chen, obgleich übrigens dergleichen Unfälle, „die nur einzelne Menschen betreffen, die Voll„kommenheit des Ganzen befördern können. „Um nun den Menschen nicht unter der Last „seines Unglücks und Grams erliegen zu lassen: „so legte Gott in die menschliche Seele Ver„stand und Vernunft, durch deren Gebrauch „wir in den Stand gesetzt werden, uns von „dem Zusammenhang der Dinge und ihrer „Wirkungen zu überzeugen, und uns im Un„glück dadurch zu trösten, daß wir einsehen „lernen, es sey dieses oder jenes Uebel, wel„ches uns begegnete, unvermeidlich, und in „der Reihe der Dinge so nothwendig gegrün„det gewesen, daß keine noch so kräftige Ge„genbemühung von unserer Seite dasselbe „hätte hintertreiben können.“

§. 25.

Bei der Beantwortung dieses Einwurfs muß ein doppelter Punkt unterschieden werden.

Es

kömmt nehmlich zuerst darauf an, daß wir unsere Begriffe von der göttlichen Vorsehung, der unendlichen Macht und Weisheit des höchsten Wesens angemessener zu machen, und dadurch die Gründe derjenigen zu entkräften suchen, die nicht zugeben wollen, daß man diese Vorsehung mit der Freiheit des Willens zusammen reimen könne. Die göttliche Vorsehung besteht in derjenigen Anwendung der unendlichen Macht und Weisheit, durch welche Gott das erschaffne Weltall erhält und regiert. Gott regiert also gewiß, seiner Weisheit gemäß, alle einzelne Veränderungen in der Welt dergestalt, daß sie zusammengenommen Mittel zur Darstellung höherer Vollkommenheiten im ganzen Kreise der Schöpfung werden; und zwar solcher Vollkommenheiten, deren Keim schon von Anfang in den erschaffnen Wesen lag, so, daß er nur nach und nach entwickelt werden durfte, um jene Wesen selbst ihrer Bestimmung näher zu bringen. Nun läßt sich eine doppelte Art der Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung denken. Gott konnte durch seine Allmacht solche Einrichtungen in allen Theilen der Schöpfung machen, daß alle Veränderungen der Welt, auch sogar alle Handlungen der vernünftigen Wesen, nothwendige Folgen aus vorhergehenden wirkenden Ursachen, und mithin alle möglichen Wege zum letzten Endzwek der göttlichen Weisheit, das ist, zum erhabensten Ziel der

Voll-

Vollkommenheit endlicher Wesen, auf einen einzigen durch eine lange Reihe nothwendig wirkender Ursachen bestimmten Weg eingeschränkt werden mußten. Außer dieser ersten Art, wie die Vorsehung Gottes wirken kann, läßt sich aber noch eine andere Art eben dieser Wirksamkeit denken. Gott sieht alle mögliche Veränderungen der Welt voraus, und nach seiner Allmacht konnte er daher auf dem weiten Felde der Schöpfung, wo die erschaffnen vernünftigen Wesen wirken sollen, solche Einrichtungen treffen, nach welchen nicht eben diese oder jene Handlung des vernünftigen Wesens zur Erreichung der göttlichen Absichten nothwendig gemacht wurde; sondern vielmehr bei eben derselben Einrichtung mehrere Handlungen dieses Wesens gleich möglich, und zur erwähnten Absicht gleich wirksam blieben. Und nun überlass' ich es dem Urtheil jedes partheilosen und nachdenkenden Lesers, zu bestimmen, welche von beiden Arten der Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung, den unendlichen Eigenschaften des höchsten Wesens am angemessensten sei? Die unendliche Vollkommenheit des Schöpfers muß sich in seinen Werken, in der Welt wirksam zeigen. Nun setzt jede Vollkommenheit eine Harmonie voraus; und eben so, wie diese Harmonie größer wird, so wächst auch die Vollkommenheit, die aus derselben entspringt. Die Harmonie wird aber desto größer und be-

wunderswürdiger, je mehr einzelne Stücke unter einander verbunden sind, und in dieser Verbindung zu einem und eben demselben Endzwek übereinstimmen. Wenn wir also das Werk irgend eines Meisters betrachten: so werden wir in demselben desto mehr Harmonie und daher auch desto größere Vollkommenheit finden, je mehr einzelne Stücke und je geschiktter diese Theile, zu einem gemeinschaftlichen und höchsten Endzwek des Ganzen, unter einander verbunden sind. Aber noch größer wird diese Vollkommenheit, wenn die Einrichtung des Ganzen so vortreflich ist, daß an die Stelle gewisser einzelner Stücke andere gesetzt werden können, ohne daß dadurch die höchste Absicht der ganzen Zusammensetzung, die nach dieser Veränderung noch immer, eben so wie zuvor, erreicht wird, im geringsten leidet. Da wir nun zugeben müssen, daß Gott in allen seinen Wirkungen unendlich vollkommen ist: so ergiebt sich von selbst der Schluß, daß auch die göttliche Vorsehung dergestalt wirken müsse, daß durch diese Wirkungen die höchste Vollkommenheit, und mithin die größte Harmonie möglich werde. Nun ist aber die Harmonie in der Welt desto größer und erhabner, je mehr mögliche Stücke und Veränderungen, also auch Handlungen der vernünftigen Wesen, geschickt sind, die höchste Absicht des Schöpfers zu bewirken; und sie würde mithin nicht die größte seyn,

also auch nicht die größte, dem unendlichen Werkmeister angemessene Vollkommenheit darstellen, wenn das ganze Weltall nur zu einer einzigen und nothwendigen Folge von Veränderungen eingerichtet wäre. Wenn wir uns also Gott in der vollkommnen Majestät seiner Macht und Weisheit denken wollen: so müssen wir die erste denkbare Art der Wirksamkeit seiner Vorsehung, als eine solche, die mit der Unendlichkeit des Schöpfers streitet, indem sie seine Wirksamkeit in allzuenge Grenzen einschließt, betrachten; und vielmehr bei der andern Art, die wir entwickelt haben, und die eine freie Wahl bei den Handlungen vernünftiger Wesen zuläßt, stehen bleiben. Diese Betrachtungen werden hinreichend seyn, den Einwurf wieder die Freiheit des menschlichen Willens, den man von der Vorsehung hernimmt, zu beantworten. Es bleibt aber noch der zweite Punkt in dem vorhin erwähnten Einwurf (§. 24.) zu beantworten übrig, da man die obern Erkenntnißkräfte der menschlichen Seele als ein Geschenk der Gottheit betrachten will, welches nur dazu bestimmt seyn soll, dem Menschen bei den ganz unvermeidlichen Wiederwärtigkeiten, denen er vom Schicksal unterworfen wird, und bei allen schmerzhaften Veränderungen im Leben seiner Freunde und Gefährten, Trostgründe an die Hand zu geben.

§. 26.

Es kann dieser Einwurf nicht besser wiederlegt werden, als wenn ich zeige, daß die Art des Trostes, die wir aus dem nicht zu verändernden Lauf des Schicksals schöpfen sollen, gar kein wahrer Trost ist. Wenn uns Troſtgründe aufrichten sollen: so müssen sie entweder von der Beschaffenheit seyn, daß sie uns eine, wenn gleich sehr entfernte, Möglichkeit zeigen, den Unannehmlichkeiten zu entgehen, die wir erduldet haben oder noch dulden; oder sie müssen uns davon überzeugen, daß eben das, was wir für ein Uebel halten, in der That ein Mittel zur Beförderung unserer Glückseligkeit abgebe. Jede andere Art des Trostes wird uns nicht beruhigen, und unsere ganze Menschlichkeit empört sich wieder einen Tröster, der uns nur sagt, daß wir ruhig dulden sollen, ohne uns Befreiung von den Qualen, die wir dulden müssen, zu versprechen. Es würde also wirklich ein sehr schlechter Trost im Unglück seyn, wenn unsere Vernunft uns weiter nichts als die Nothwendigkeit dieses Unglücks aus der einmal bestimmten Reihe der Dinge entwickelte, und uns nicht zugleich Aussichten in eine bessere Zukunft zeigte. Diese Aussichten kann sie uns aber unter der Voraussetzung des Mangels der Freiheit unmöglich zeigen. Sie wird vielmehr nur dazu dienen, unsere Furcht zu vergrößern; denn durch ihre Hülfe würden wir den Schluß machen müssen, daß

daß uns in der Zukunft, vermöge der nothwendigen Reihe der Dinge, eben so gut neues Unglück treffen könne, als uns ähnliche Wiederwärtigkeiten bisher verfolgt haben. Hier sehen wir also keinen andern Ausweg aus dem gegenwärtigen Ungemach, als den Ruf des Schiksals, der uns vielleicht mit eben der Behendigkeit in einen Kreis von Freuden und Wohlleben versetzen könnte, mit welcher er uns die Ruhe unsers Lebens raubte. Diese so ungewisse und betrügerische Erwartung einer bessern Zukunft, zu der wir selbst nicht das Geringste beitragen können, würde daher nichts als quälende Unruhe und Unzufriedenheit mit den Leitungen der Vorsicht in unsern Seelen erzeugen. Gott ist aber unendlich gütig, und kann also die beständige Unruhe seiner vernünftigen Geschöpfe nicht wollen. Er kann ihnen also die obern Erkenntnißkräfte der Seele nicht in der Absicht gegeben haben, um sie durch jenen scheinbaren Trost, den die Anwendung dieser Kräfte hervorbringen soll, nur noch unruhiger, mithin zugleich unglücklicher zu machen. Seine Weisheit und Güte wird uns hingegen anbetungswürdig, wenn wir uns den Verstand und die Vernunft als göttliche Geschenke vorstellen, durch deren richtigen Gebrauch wir drohenden Unglücksfällen ausweichen, und dem gegenwärtigen Ungemach theils entgehen, theils dasselbe sogar zur Beförderung unserer Glückseligkeit benutzen können.

§. 27.

Die Freiheit des menschlichen Willens wird uns noch einige Folgerungen an die Hand geben, die wir als eine gute Grundlage zu den wichtigsten Lehrsätzen der Moral benutzen können. Es entstehen nehmlich drei Fragen, die alle mit gleicher Aufmerksamkeit erwogen und beantwortet zu werden verdienen. Die erste Frage. Wie hängt die moralische Imputation mit dem Wesen der freien Handlung zusammen? Die zweite Frage. Wodurch werden die Grade der Freiheit, mit welcher der Mensch handelt, erhöhet? Die dritte Frage. Welches sind die vornehmsten Hindernisse, die den Menschen von einem vernünftigen Gebrauch seiner Freiheit abhalten, und was für Mittel können wir diesen Hindernissen entgegensetzen?

§. 28.

Was die erste Frage betrifft: so wissen wir schon aus dem Vorhergehenden (§. 19. 20.), daß eine freie Handlung die Möglichkeit, unter mehrern Handlungen zu wählen, voraussetzt. Soll nun eine solche Wahl möglich seyn: so muß es auch in der Gewalt des handelnden Menschen stehen, eine vernünftige Ueberlegung in Rücksicht auf die zu unternehmenden Handlungen anzustellen, und sich nach dieser vorläufigen Betrachtung zu einer Wahl zu bestimmen. Dieser Satz ist hinlänglich, um

zu beweisen, daß es zwei Gattungen von freien Handlungen gebe. Es kann nehmlich der Mensch vor einer Handlung, die nicht nothwendig, sondern zufällig ist, und mithin in seiner Gewalt steht, jene Ueberlegung wirklich vorangehen lassen; und in diesem Fall ist seine Handlung eine freie Handlung von der ersten Art. Er kann aber auch die Ueberlegung, die ihm in Rücksicht auf jene zufällige Handlung möglich war, unterlassen, und sich zu derselben durch eine Wahl bestimmen, die nicht durch den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft veranlaßt wurde. Auch in diesem letzten Fall ist seine Handlung frei, weil ihn keine Nothwendigkeit zu derselben trieb, und weil er sich bloß aus Nachläßigkeit der Mittel nicht bediente, die ihm eine genauere Kenntniß der möglichen Anwendungen seiner Kräfte und ihrer Folgen verschaffen konnten. In diesem Fall unternimmt also der Mensch eine freie Handlung von der andern Art. Da ihm nun in beiden Fällen eine freie Wahl möglich war; da er ferner entweder wirklich über die Natur und die Folgen seiner Handlung nachdachte, oder doch, wie im andern Fall, darüber nachdenken konnte: so können wir ihn auch in beiden Fällen für den wahren Urheber der Handlung und ihrer Folgen, das heißt, für eine freie wirkende Ursache, in deren Gewalt der ganze Erfolg stand, erklären. Ein solches Urtheil, durch welches wir

einen Menschen für' den freien Urheber einer Handlung erklären, heißt die moralische Imputation. In dieser Imputation können wir also dem Urheber der Handlung, das Gute oder das Böse, welches unmittelbar aus derselben fließt, beimessen, denn er gründete in der Anwendung seiner Freiheit alle jene Folgen, die er entweder vorhersah, oder doch vorhersehen konnte. Nicht ohne Grund hab' ich diesen Satz auf solche Folgen eingeschränkt, die unmittelbar aus der Handlung selbst fliessen, unter welchen ich diejenigen Folgen verstehe, die sich ohne Mitwirkung eines andern freihandelnden Wesens einstellen. Wir können uns nehmlich den Fall denken, und die Erfahrung wird uns viele dergleichen Fälle kennen lehren, da die aus einer freien Handlung herrührenden Folgen ein anderes freies Wesen veranlassen, seiner Freiheit eine gewisse Richtung zu geben, die es derselben ohne jene Veranlassung vielleicht niemals gegeben hätte. In diesem Fall kann ich nicht behaupten, daß der Urheber der ersten Handlung die freie wirkende Ursache derjenigen Folgen sei, die jene Handlung erst dann nach sich zog, als ein anderes eben so freies Wesen anfing, den Ideen und Entschlüssen gemäß zu handeln, die bei Gelegenheit der von dem ersten Urheber hervorgebrachten Veränderungen in ihm aufstiegen. Hier ist es augenscheinlich, daß der von dem zweiten Wesen herrührende Erfolg nicht unmittelbar

mittelbar aus der Handlung des ersten freiwirkenden Wesens fließt, sondern vielmehr die Wirkung einer mit gleichmäßiger Freiheit wirkenden Ursache ist, die von dem Urheber der ersten Handlung so unabhängig war, daß wir nicht ihm, der keine Gewalt über die Freiheit eines zweiten Wesens hatte, sondern nur diesem Wesen selbst alles das Gute und Böse, welches aus der bemerkten Anwendung seiner Freiheit entstand, beimessen können. Die Einwendung, daß der erste Urheber dennoch durch seine Handlung die Handlung des zweiten Wesens veranlaßt habe, ist von keinem Gewicht. Er veranlaßte sie allerdings, aber diese Veranlassung war nur zufällig, weil das zweite Wesen nach unserer Voraussetzung ebenfalls Freiheit besaß, und ohne allen Zwang, bloß durch einen freien Entschluß seines Willens sich zu einer Handlung bestimmte, auf welche die Absicht des ersten Urhebers gar nicht gerichtet war, auch nicht gerichtet seyn konnte, weil es ihm unmöglich war, alle die zufälligen Gedanken und Einfälle, die seine Handlung und die Folgen derselben in andern freien Wesen veranlassen konnten, vorherzusehn. Wenn er es also mit einiger Wahrscheinlichkeit vorauswissen konnte, was für Folgen seine Handlung, in Rücksicht auf die Entschlüsse und Wirkungen anderer freier Wesen, hervorzubringen fähig sei, so werden wir ihn doch nicht als den Urheber dieser Folgen betrachten dürfen, son-

dern nur seine Unachtsamkeit anklagen können, durch welche er, wenn jene Folgen böse waren, zufälliger Weise etwas Böses veranlaßte, und wenn sie gut seyn sollten, die Gelegenheit versäumte, durch eine noch bessere Anordnung seiner Handlung, vielleicht noch mehr gute Gedanken zu erzeugen, und mithin noch mehr Gutes zu stiften, als er wirklich hervorbrachte.

§. 29.

Einige unmittelbare Folgen aus diesen Lehrsätzen sind zu wichtig, und zu fruchtbar bei der richtigen und unpartheyischen Beurtheilung des Einflusses, den diese oder jene Unternehmung auf das Glück oder Unglück anderer Menschen gehabt hat, oder noch haben kann, als daß ich sie mit Stillschweigen übergehen sollte. Der Mensch begehrt dasjenige, was er nach seiner Erfahrung für gut hält, und er verabscheut dagegen alles, was ihm eben dieser Erkenntnißgrund als böse vorstellt. Diese Richtung der Begierden und Verabscheuungen ist nothwendig, denn sie gründet sich unmittelbar in dem natürlichen Triebe zur Erhaltung, aus welchem der Hang zu allen Gegenständen und Handlungen, die mit jenem Endzwek in einer Harmonie stehen, und die Abneigung von allem, was mit eben demselben streitet, von selbst fließt. Aus Begierden und Verabscheuungen entstehen Entschlüsse, und aus Entschlüssen werden Handlungen. Nun sind aber dem Menschen nicht alle Handlungen, die ihn

zu seiner Absicht begleiten können, gleich möglich; sondern diese Mögligkeit hängt theils von dem Maaß seiner Kräfte, theils auch von dem Umfang und von der Lage des Wirkungskreises ab, in welchem er jene Kräfte anwenden kann. Wenn es uns also möglich ist, den Wirkungskreis eines andern Menschen dergestalt einzuschränken, oder das Maaß seiner Kräfte so zu vermindern, daß ihm von vielen sonst möglichen Handlungen, auf die ihn seine einmal vorhandnen Begierden und Verabscheuungen nothwendig leiten, nur eine einzige übrig bleibt, durch welche er die gewünschte Absicht erreichen kann: so können wir behaupten, daß wir diese Handlung, als eine nothwendige Folge der von uns getroffenen Anstalten, in unserer Freiheit gegründet haben, und sie wird daher, als unabhängig von dem freien Willen des andern Menschen, dem keine Wahl übrig blieb, uns allein beizumessen seyn. Eben so gewiß ist es, daß, wenn wir durch unsere freien Handlungen in der Seele eines schwachen Menschen, der sich seiner Freiheit entweder gar noch nicht bedienen konnte, oder doch den Gebrauch derselben nicht verstand, auf einen gewissen Gegenstand gerichtete Begierden und Verabscheuungen erzeugten, die seiner Ohnmacht unwiederstehlich sind, daß alsdann, sag' ich, alle von ihm nach diesen Begierden und Verabscheuungen unternommene Handlungen uns beigemessen zu werden verdienen;

weil

weil hier keine andere Freiheit wirkt, als die unsrige. Diese Betrachtung zeigt uns die Grenzen des nothwendigen Einflusses, den ein Mensch auf andere Menschen haben kann, und führt uns auf folgende im Naturrecht, in der Moral und Politik gleich wichtige Sätze:

I. Der Mensch kann gute und nützliche Handlungen anderer Menschen als nothwendige Folgen seiner Bemühungen in seiner Freiheit gründen, und ist also für den wahren Urheber der daraus entspringenden gemeinnützigen Veränderungen zu halten, in so fern es ihm möglich ist, die Anwendung der wirkenden Kräfte jener Menschen auf eine einzige bestimmte Art von Handlungen, die sich als wirksame Mittel zu seiner Absicht verhalten, einzuschränken. Hat er diese Einschränkung nicht in seiner Gewalt gehabt: so gehören alle die guten Veränderungen, von denen hier die Rede ist, nicht ihm zu, sondern er hat sie nur veranlaßt, und sie müssen den handelnden Personen, die sich jener Veranlassung geschickt zu bedienen wußten, als frei wirkenden Ursachen zugeschrieben werden.

II. Nur demjenigen kann eine fremde böse Handlung mit ihren Folgen als einem Urheber derselben beigemessen werden, der nach einem freien Entschluß solche Anstalten traf, durch welche dem handelnden Menschen, vermöge der ihm eignen Begierden und Verabscheuungen, jede andere Handlung unmöglich wurde.

III. Wenn

III. Wenn jemand die Kunst versteht, den Menschen neue in einer bestimmten Richtung wirkende Begierden und Verabscheuungen einzupflanzen: so können wir mit Recht behaupten, daß er über diese Menschen herrsche, und daß alle aus jener wirkenden Ursache von ihnen unternommene Handlungen sich in seiner Freiheit gründen, und daher ihm allein beizumessen sind. Wenn hingegen jene von ihm erweckten Begierden und Verabscheuungen nicht bloß in einer bestimmten Richtung wirken, und also dem Menschen noch eine Wahl unter mehrern Handlungen, die zur Befriedigung derselben geschickt sind, übrig lassen: so hat er die daraus herrührenden Handlungen nicht selbst hervorgebracht, sondern nur veranlaßt, und sie können ihm daher nicht als ihrem Urheber beigemessen werden.

§. 30.

Mit der ersten Frage, die ich bis hieher behandelt habe, hängt die andere oben (§. 27.) aufgeworfne Frage ziemlich genau zusammen. Nachdem wir nehmlich den wahren Grund der moralischen Imputation kennen gelernt: so müssen wir noch weiter zu gehen, und auch die möglichen Grade der Imputation zu entwickeln suchen; das heißt, wir müssen bestimmen, in wie fern und in welchem Maaße diese oder jene Handlung dem Menschen beigemessen werden könne? Diese Bestimmung setzt aber eine

Entwi=

Entwickelung der Grade der Freiheit voraus, weil eine Handlung, nur in so fern sie frei ist, nicht aber in so fern ein gewisser Zwang dieselbe nothwendig macht, imputirt werden kann, und so kommen wir auf die Untersuchung der zweiten Frage von den Graden der Freiheit und den Mitteln, dieselben zu erhöhen. Da das Wesen der Freiheit in dem Vermögen zu wählen besteht, die Wahl selbst aber desto freier wird, je mehr Gegenstände vorhanden sind, unter denen wir wählen können, und da endlich die Zahl dieser Gegenstände sich eben so vermehren wird, wie unsere Kenntnisse zunehmen, so wird das Wachsthum unserer Kenntnisse auch zugleich die Grade unserer Freiheit erhöhen. Je mehr Kenntnisse wir nehmlich sammeln, desto mehr mögliche Anwendungen unserer Kraft, von denen wir vorher gar nichts wußten, werden uns bekamt, und wenn also jetzt der Fall vorkömmt, daß wir unter mehrern möglichen Handlungen wählen sollen, so werden wir ungleich mehr Auswege vor uns sehen, und daher viel weniger gezwungen handeln, als es uns vor der Erwerbung jener Kenntnisse möglich war. Es ist aber nicht gleichgültig, aus was für Quellen diese Kenntnisse entspringen. Sinnliche Einwirkungen lassen auch gewisse Ideen in der Seele zurück, aber diese Ideen sind nicht eben geschickt, die Wirksamkeit unserer Freiheit zu erweitern. Wir werden vielmehr durch solche Eindrücke

oft

oft zu schnell überrascht, zu sehr erschüttert, und eben darum zu einer vernünftig überlegten Wahl so untüchtig gemacht, daß wir ganz unwillkührlichen Bewegungen unserer Begierden folgen. Also nur solche Kenntnisse, die uns zu vernünftigen Ueberlegungen und der darauf sich gründenden Richtung des Willens geschickter machen, sind fähig, die Grade unserer Freiheit zu erhöhen. In diese Klasse gehören alle diejenigen Kenntnisse, die wir durch den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft einsammeln; denn sie sind es, die uns mit den wahren, obgleich oft verborgnen Eigenschaften der Dinge, so wie mit den Absichten und Verhältnissen derselben bekannt machen. Sie lehren uns die verschiedenen möglichen Anwendungen unserer Kräfte, aus jenen Eigenschaften und Verhältnissen der Dinge, kennen, und öffnen daher, bei jeder anzustellenden Wahl, unserer Freiheit ein weiteres Feld, als andern Menschen offen steht, die sich mit der Ausbildung ihres obern Erkenntnißvermögens weniger beschäfftigten. Je freier und unabhängiger von den Zufällen und Veränderungen des menschlichen Lebens wir also zu seyn wünschen, desto sorgfältiger müssen wir uns die Wartung und Uebung des Verstandes und der Vernunft angelegen seyn lassen.

§. 31.

Der Umfang unserer Kenntnisse ist aber nicht das einzige Maaß, durch welches wir die

Grade

Grade unserer Freiheit bestimmen können. Einen ähnlichen Maaßstab finden wir auch in der Richtung unserer von der Freiheit unabhängigen Begierden und Verabscheuungen, und in den Graden der Anstrengung unserer Kräfte, die zu einer gewissen Handlung erfordert wird. Von dem Einfluß beider eben erwähnter Umstände auf die Erhöhung der Freiheit, will ich besonders reden. Wenn wir eine Handlung annehmen, die uns, der Erfahrung gemäß, ein Mittel zur Beförderung der wahren oder scheinbaren Glückseligkeit, nach der wir trachten, zu seyn scheint: so wird unsere Seele mit ihren Entschlüssen desto stärker auf diese Handlung getrieben, je mehr Vortheile wir uns aus derselben versprechen, und je stärker wir sie also begehren. In diesem Fall können wir also nur unter jener Handlung und andern ähnlichen Mitteln, die einen gleich wirksamen Einfluß auf unsere gewünschten Vortheile haben, eine Wahl anstellen, weil wir dasjenige nothwendig begehren, was uns die Erfahrung als gut vorstellt (§. 29). Es ist daher, unter dieser Voraussetzung, unser Vermögen zu wählen eingeschränkt, und zwar desto eingeschränkter, je weniger ähnliche Handlungen sich als Mittel zur Befriedigung unserer Begierden verhalten, je mehr Begierden uns zugleich zu denselben Absichten antreiben, und je stärker diese Begierden wirken. Hier handelt der Mensch mithin

nicht

nicht ganz eigenmächtig, sondern äußerliche wirkende Ursachen, und die von denselben erzeugten Begierden, treiben ihn auf ein gewisses Ziel, welches er zwar auf verschiedenen Wegen erreichen, aber doch nicht ganz aufgeben kann. Da nun die Freiheit eine Unabhängigkeit vom Zwange voraussetzt: so werden die Grade derselben eben so zunehmen müssen, wie diese Unabhängigkeit größer wird. Je weniger also der Mensch von seinen vorhin erwähnten Begierden zu einer Handlung angetrieben wird, desto selbstthätiger, das ist, desto freier wirkt seine Seele, wenn sie sich dennoch zu jener Handlung bestimmt; und wir können mithin den allgemeinen Satz bilden, daß die Grade der Freiheit, mit welcher ein Mensch eine gewisse Handlung unternimmt, um desto mehr erhöhet werden, je weniger in seinen Begierden liegende Gründe ihn bewegen, so und nicht anders zu handeln; je schwächer diese Begierden, und je mannigfaltiger die Mittel sind, dieselben zu befriedigen.

§. 32.

Unsere Freiheit zeigt sich endlich auch desto wirksamer in der Anwendung, je mehr wir unsere Kräfte bei einer gewissen Handlung anstrengen müssen. Jede endliche Kraft findet nehmlich Wiederstand bei ihren Wirkungen. Sie muß diesen Wiederstand überwinden, ehe

sie die Wirkung selbst hervorbringen kann, und wir schließen daher ganz richtig, daß eine Kraft desto stärker sey, je größer der Widerstand ist, den sie zu überwinden vermag. Wenn wir diesen allgemeinen Satz auf die freien Handlungen des Menschen anwenden: so werden wir einsehen, daß zur Vollbringung derselben eine desto größere Kraft erfordert werde, je mehrere und je größere Hindernisse sich jenen Unternehmungen entgegensetzen. Bei jedem neuen Hinderniß ist auch eine neue Anstrengung unserer Kräfte nothwendig; und da diese Kräfte von dem äußerlichen Widerstand, den die erwähnten Hindernisse hervorbringen, zur Ruhe bestimmt werden: so muß eine andere wirkende Ursache im Menschen selbst vorhanden seyn, die ihm immer neue Thätigkeit mittheilt, und die natürlich von desto größerm Umfang seyn wird, je öfter sie wirken muß, und je weiter die Kräfte des Menschen durch die empfundenen Hindernisse von der Absicht, auf die sie gerichtet waren, entfernt werden. Diese wirkende Ursache, von der wir hier reden, ist aber keine andere als die Freiheit des Willens, die unsere Kräfte zur Ausführung des einmal gefaßten Entschlusses antreibt, und uns zur Ueberwindung der vorausgesehenen Hindernisse stärkt. Wir haben also Grund, zu behaupten, daß die bei einer Handlung in der Anwendung stehende Freiheit desto größer sey, je mehr und je größere Hindernisse mit jener Unternehmung verknüpft

verknüpft sind. Denn die Freiheit muß allen diesen Hindernissen entgegenwirken, und ihren Einfluß auf unsere Entschlüsse hintertreiben, wenn der zuerst gefaßte Vorsatz ausgeführt werden soll. Da nun mit einer zusammengesetzten Handlung, die verschiedene Vorbereitungen, und eine geschickte Verknüpfung mehrerer Mittel erfordert, mehr Hindernisse verbunden sind, als mit einer einfachen, so ist es gewiß, daß die Freiheit des Menschen bei einer jeden Handlung, zu welcher sie ihn bestimmt, desto mehr wirkt, und also auch den Graden nach desto höher steigt, je zusammengesetzter die Handlung selbst ist.

§. 33.

Aus allen diesen Betrachtungen werden sich mit leichter Mühe einige allgemeine Lehrsätze von den Graden der moralischen Imputation folgern lassen, deren Beweis in den vorangeschickten Gründen liegt, und die ich einzeln absetzen will.

I. Wenn zween Menschen, von denen der eine mehr Kenntnisse hat, und überhaupt aufgeklärter ist, als der andere, eine, und eben dieselbe freie Handlung unternehmen: so werden wir diese That dem ersten mehr zurechnen oder imputiren müssen, als dem andern, weil jener freier handelte als dieser (§. 30). Es gereicht auch dem aufgeklärten Menschen zu keiner Entschuldigung, daß er vielleicht vor

seiner Handlung wenig oder gar nicht überlegt, und also seine Geisteskräfte nicht gehörig gebraucht hat, weil es doch einmal in seiner Gewalt stand, dieselben zu brauchen, und dieser unterlassene Gebrauch sich mithin, mit allen seinen schädlichen Folgen, bloß in einer strafbaren Nachläßigkeit gründet.

II. Je weniger Gründe der Mensch nach seinen herrschenden Begierden zu einer Handlung hat, desto mehr muß ihm dieselbe imputirt werden (§. 31).

III. Je zahlreicher und je größer die Hindernisse sind, die dem Menschen bei einer Handlung im Wege stehen, und je zusammengesetzter diese Handlung selbst ist, desto mehr verdient sie ihrem Urheber imputirt zu werden (§. 32).

§. 34.

Die dritte oben (§. 27.) erwähnte Frage betraf sowohl die Hindernisse, die uns von einem vernünftigen Gebrauch unserer Freiheit abhalten, als die Mittel, die wir diesen Hindernissen entgegensetzen können, und die sich von selbst ergeben werden, wenn wir uns vorher mit den Ursachen der eingeschränkten Freiheit bekannt gemacht haben. Ich werde zuerst einige allgemeine Sätze von den gedachten Hindernissen der Freiheit voranschicken, und hernach verschiedne aus jenen Gründen gezogne

Folge-

Folgerungen zu beweisen suchen. Man bedarf keiner langen und weitläuftigen Erfahrungen, um einzusehen, daß sehr viele Handlungen des Menschen sich auf die mannigfaltigste Art unter einander verwechseln lassen, und also eine freie Wahl erlauben. Eben diese an uns selbst angestellten Erfahrungen können uns davon überzeugen, daß alle Veränderungen, die nicht als nothwendige Folgen aus der Organisation unsers Körpers zu betrachten sind, mehr oder weniger von unserm Gutdünken abhängen, und daß mithin das Feld, auf welchem unsere Freiheit wirken kann, von dem weitesten Umfange ist. Oft sehen wir freilich erst nach vollbrachter Handlung, und wenn die daraus erfolgte Veränderung schon da ist, die Möglichkeit ein, ganz anders zu handeln, als wir gehandelt haben; aber, wenn gleich in diesem Fall die vernünftige Ueberlegung etwas zu spät kömmt: so kann sie doch dazu dienen, uns von dem Wirkungskreise unserer Freiheit richtigere Begriffe beizubringen. So lernen wir einsehen, daß wir die selbstthätige Kraft, die in uns verborgen liegt, am allerwenigsten kennen, und daß es nur auf uns selbst ankomme, uns derselben zu bedienen, und ihr Daseyn durch wirkliche Handlungen zu beweisen.

§. 35.

Wenn es bei allen zufälligen Handlungen nur auf uns ankömmt, ob wir uns der Frei-

 heit

heit bedienen wollen: so ist es auch unsere eigne Schuld, wenn wir nach und nach so weit unter unsere ursprüngliche Würde erniedrigt werden, daß wir beinahe gar nicht mehr nach wirklich freien Entschlüssen handeln können. Die Ursachen dieser Erniedrigung, die wir nur in unserer eigenen Unachtsamkeit suchen dürfen, lassen sich in einem allgemeinen Satz zusammenfassen, indem wir aus dem Begriff der Freiheit den Schluß bilden: „daß alles das„jenige, was der Seele eine vernünftige Wahl „entweder ganz unmöglich oder doch sehr schwer „macht, auch die Anwendung der Freiheit ent„weder unmöglich machen, oder hindern müsse.“ Nun ist es aus der Erfahrung gewiß, daß die Seele auf den Körper wirkt, so wie dieser auf die Seele zurückwirkt. Je weniger also die Seele auf den Körper, und je mehr hingegen dieser auf jene wirken kann, desto ohnmächtiger werden die Seelenkräfte überhaupt, und mithin auch die Freiheit. Hieraus folgen drey Lehrsätze, die einer genauern Entwickelung würdig sind. In dem ersten derselben behaupten wir, „daß alle Bestimmun„gen und Umstände, die den Körper un„tüchtig machen, die Einwirkungen der „Seele anzunehmen und fortzupflanzen, „als Ursachen der eingeschränkten Frei„heit zu betrachten sind.“ Die Wahrheit dieses Lehrsatzes wird keinem Zweifel unterworfen bleiben, wenn man nur bedenkt, daß

der

der Körper das Werkzeug ist, dessen sich die Seele zu ihren Wirkungen bedient. Wird nun dieses Werkzeug unbrauchbar: so muß auch die Seele selbst unthätig werden. Aufmerksame Beobachtungen des Menschen lehren uns nehmlich, daß wir nicht eher fähig sind, einen Entschluß auszuführen, als nachdem die in der Seele enstandene Idee dem Körper mitgetheilt worden. Das Mittel zu dieser Mittheilung ist die Erschütterung der Nervenmaterie, die den Körper bestimmt, eine dem Willen der Seele angemessene Lage und Verfassung anzunehmen, und alsdann ihre Befehle auszurichten. Nun wird aber die Nervenmaterie, vermöge des Zusammenhangs der Seele und des Körpers nur dann von der Seele erschüttert werden können, wenn in derselben solche Bilder aufsteigen, die ihr ehemals durch die von einer äußerlichen Einwirkung erschütterte Nervenmaterie zugeführt worden sind. Unter dieser Bedingung ist nehmlich der Zustand der Seele eben derselbe, der schon ehedem einmal Statt gefunden hat. Weil nun aber die Veränderungen, die mit dem einen von zwei verknüpften Dingen vorgehen, auch auf das andere Einfluß haben, und dieser Einfluß immer derselbe seyn muß, so oft dieselben Veränderungen erfolgen: so wird auch die mit dem Körper, und besonders mit dem Nervensystem, so fest zusammenhängende Seele, in der Nervenmaterie die nehmliche Erschütterung wirken

müssen, die schon ehemals in derselben vorging, als die Seele in denselben Zustand versetzt wurde, in welchem sie sich, vermittelst einer gewissen von ihr erzeugten Idee, jetzt wieder befindet. Wir sehen also, daß die Seele nicht durch Hülfe aller Vorstellungen, deren sie fähig ist, sondern nur durch solche Ideen, die sie unmittelbar vom Körper empfangen hat, auf die Nervenmaterie wirken könne. Ganz unkörperliche und geistige Ideen sind mithin, als solche betrachtet, zu dieser Einwirkung ungeschickt. Da aber jede geistige Idee mit dieser oder jener sinnlichen Vorstellung einige Aehnlichkeit hat, und gleichsam an dieselbe grenzt, weil doch zuletzt alle unsere Ideen auf einen sinnlichen Ursprung zurückgeführt werden können: so kömmt es nur darauf an, daß wir mit der unkörperlichen Vorstellung eine ähnliche sinnliche Idee verbinden, um durch diese auf den Körper zu wirken. Aus allen diesen Gründen schließen wir, daß die Einwirkung der Seele auf den Körper eigentlich ein Geschäfft der Einbildungskraft sei; denn durch die Phantasie werden ehemals schon erzeugte sinnliche Ideen in die Seele zurückgerufen, und aus dieser in die Nervenmaterie fortgepflanzt, in welcher sie eine Bewegung hervorbringen, die dem Körper mitgetheilt, derselben in eine dem Willen der Seele gemäße Verfassung versetzt. Wenn wir also unsere Einbildungskraft nicht in unserer Gewalt ha-

ben: so sind wir eben dadurch unfähig, dem Willen der Seele zu folgen, weil es dieser nicht möglich ist, gehörig auf den Körper zu wirken. Können wir aber dem Willen der Seele nicht Folge leisten, so wird unser Vermögen zu wählen, mithin auch unsere Freiheit, entweder eingeschränkt, oder gar aufgehoben.

§. 36.

Da die Einbildungskraft, in so fern als sie der Seele eine Einwirkung auf den Körper möglich macht, sinnliche Ideen von neuem darstellen soll: so ist es von selbst klar, daß sie desto schwächer wirken, und mithin auch, aus denen vorhin angegebenen Gründen (§. 35.), die Ausübung der Freiheit desto weniger begünstigen müsse, je weniger der Körper geschickt ist, dergleichen sinnliche Ideen aufzunehmen und fortzupflanzen. Von einer solchen Trägheit des Körpers können wir einen doppelten Grund angeben. Weil nehmlich die Nervenmaterie unsere Seele zunächst mit dem Körper verbindet, vermittelst der Nervenmaterie aber ein Zusammenhang zwischen der Seele und den Empfindungswerkzeugen Statt findet: so wird der Grund jener Trägheit, entweder in der Beschaffenheit der Nervenmaterie, oder in dem Zustande der Empfindungswerkzeuge liegen müssen. Beide Gründe werden sich noch deutlicher entwickeln lassen, wenn wir uns vorläufig die Ent-

stehungsart der sinnlichen Ideen überhaupt gedacht haben. Schwerlich möchte wohl heute diejenige Meinung noch Anhänger und Vertheidiger finden, nach welcher man annimmt, daß bei jeder sinnlichen Idee der Nervenmaterie ein wirkliches sinnliches Bild eingedrückt wird, und daß dieser Eindruck den Grund der in der Seele erzeugten Vorstellung in sich fasst. Diese Erklärungsmethode hat eine doppelte Schwierigkeit. Sie befriedigt uns eben so wenig bei der Frage, wie es möglich sei, daß eine so außerordentlich große Menge von unendlich mannigfaltigen Eindrücken in der Nervenmaterie Raum habe? als sie geschickt ist, die gegenseitige Einwirkung der Seele auf den Körper, die sich doch in den Aeußerungen der Einbildungskraft deutlich genug zeigt, begreiflich zu machen. Ungleich einfacher und leichter ist daher die andere Erklärungsmethode, da wir den Grund der Fortpflanzung sinnlicher Ideen in der bloßen Bewegung der Nervenmaterie suchen. Hier können wir uns unzählige Verschiedenheiten in dieser Bewegung, und den Richtungen derselben, mithin auch die Möglichkeit denken, wie ganz verschiedene Ideen erzeugt und in unendlicher Menge versammelt werden, ohne einander zu verwirren. Eben so begreiflich wird uns bei dieser Hypothese die Einwirkung der Seele auf den Körper, von welcher hier vorzüglich die Rede ist. Wenn wir uns nehmlich die Seele als ein ein-

sches Wesen denken: so ist es allerdings wahr, daß wir derselben kein Vermögen beilegen können, auf die Nervenmaterie, und durch diese auf die sinnlichen Werkzeuge einen solchen Eindruk zu machen, der fähig wäre, ein wirkliches körperliches Bild zu erzeugen. Dieses Vermögen würde in der Seele gewisse Kräfte voraussetzen, die nur der Materie eigen sind, und so könnten wir uns die Seele selbst nicht länger als ein immaterielles Wesen vorstellen. Ganz anders verhält es sich aber mit dem Vermögen, sich zu bewegen und Bewegungen zu erzeugen. Was nehmlich von dem Geschlecht gilt, das wird, nach den einstimmigen Lehrsätzen aller Philosophen, auch von denen unter jenem Geschlecht enthaltenen Arten gelten müssen. Nun untersuche man das Wesen eines Dinges überhaupt: so wird man finden, daß diesem Begriff, nach welchem das Ding etwas für sich, und ohne Beziehung auf etwas anders, Denkbares ist, die Veränderung des absoluten Orts, oder die Bewegung, und mithin auch die Kraft, sich zu bewegen, gar nicht wiederspricht. Denn wenn gleich diese Kraft, oder die Bewegung selbst angenommen wird: so bleibt dennoch das Ding immer für sich denkbar, immer so selbstständig, daß wir uns dasselbe nicht als eine Bestimmung einer andern Sache vorstellen dürfen. Eben so wenig wiederspricht die Bewegung dem Begriff eines einfachen Wesens, das heißt, eines solchen

Dinges,

Dinges, welches in mehrere außereinander befindliche Theile nicht aufgelöst oder zerlegt werden kann; denn die Veränderung des absoluten Orts kann vor sich gehen, ohne daß wir darum genöthigt sind, in dem bewegten Ding eine Mehrheit außereinander befindlicher Theile anzunehmen. Wenn wir endlich den Begriff der Bewegung, mit dem Begriff eines einfachen und zugleich freien Wesens vergleichen: so werden wir auch hier keinen Wiederspruch finden. Das freie Wesen soll einmal ohne äußerlichen und innerlichen Zwang wirken können; es soll zweitens ein Vermögen besitzen, nach vorhergehender Ueberlegung zu wählen. Weder mit dem ersten noch mit dem andern Merkmal streitet das eben demselben Wesen zukommende Vermögen, seinen absoluten Ort zu verändern oder sich zu bewegen. Ohne einen absoluten Ort können wir uns nehmlich kein Ding, also auch kein freies Wesen denken. Nun lasse man aber das freie Wesen diesen seinen absoluten Ort verändern, so sehe ich gar nicht, wie es darum aufhören sollte, ein Vermögen zu haben, ohne Zwang und nach vorhergehender Ueberlegung zu handeln, da dieses Vermögen jenem Dinge wesentlich und also von dem Orte desselben unabhängig ist. Man wird also auch nicht behaupten können, daß zwischen dem Begriff eines freien Wesens und dem Vermögen, sich zu bewegen, ein Wiederspruch Statt finde. So lange man aber

diesen

diesen Wiederspruch nicht darthut: so sind wir nach allen Grundsätzen der Logik berechtigt, das Vermögen sich zu bewegen, welches mit dem ganz allgemein betrachteten Begriff eines Dinges nicht streitet, auch in der menschlichen Seele anzunehmen, und zur Erklärung ihrer Wirkungen zu benutzen.

§. 37.

Wenn nun der Seele ein Vermögen, sich zu bewegen, beigelegt werden kann: so wird sich auch erklären lassen, wie sie ihre Bewegung andern mit ihr in einer gewissen Verbindung stehenden Wesen mittheilen könne. Die Nervenmaterie besteht nehmlich aus einer Menge feiner Theilchen, die unter allen Theilen des Körpers zunächst an den Sitz der Seele grenzen. Diesen Theilchen der Nervenmaterie muß die allgemeine Eigenschaft aller Wesen, die Undurchdringlichkeit, zukommen, das heißt, sie müssen als wirkliche selbstständige Dinge nothwendig ihren eignen Ort einnehmen, den mit ihnen zugleich kein anderes Ding einnehmen kann; weil sie aufhören würden, wirkliche Dinge zu seyn, wenn sie anderswo, als in ihrem eignen Ort, in einer andern Sache gedacht werden sollten, und weil eben so jedes andere Ding das Wesen eines Dinges verlieren, und zu einer bloßen Bestimmung werden müßte, wenn man sich dasselbe in eben dem Ort, wo ein solches Nerventheilchen anzutreffen ist, mithin

in

in dem Nerventheilchen selbst denken wollte. Nun lasse man die Seele bei den Aeusserungen der Einbildungskraft auf den Körper wirken: so werden wir diese Wirkung aus einer Bewegung der Seele leicht erklären können. Zu einer solchen Bewegung kann sich die Seele, vermöge ihrer Freiheit, selbst bestimmen; sie muß aber, um ihre Ideen dem Körper mitzutheilen, ihre Bewegung in die Nervenmaterie fortpflanzen. Diese Mittheilung der Bewegung wird uns aus der Undurchdringlichkeit begreiflich, vermöge welcher die Seele mit einem Nerventheilchen nicht zugleich an einem und eben demselben Ort seyn kann: so, daß mithin das Theilchen der Nervenmaterie der sich bewegenden Seele Platz machen, folglich seinen Ort verändern, alsdann wieder auf andere Theilchen der Nervenmaterie stoßen, und auch diese, weil sie ebenfalls undurchdringlich sind, nöthigen muß, ihren Ort zu verändern, und sich also zu bewegen. Nach der verschiedenen Richtung der ersten bewegenden Ursache, wird nun auch die in der Nervenmaterie erzeugte Bewegung verschieden seyn, und mithin eine unbeschreibliche Mannigfaltigkeit der daraus herrührenden sinnlichen Ideen Statt finden und gedacht werden können. Auch die Leichtigkeit, mit welcher die Seele vermittelst der Einbildungskraft auf den Körper wirkt, und die Hindernisse, die diese Einwirkung schwächen, lassen sich jetzt begreiflich machen.

machen. Die Nervenmaterie wird nehmlich desto geschickter seyn, die mitgetheilte Bewegung weiter fortzupflanzen, je feiner die Theilchen sind, aus welchen sie zusammengesetzt ist, und je weniger leere Zwischenräumchen zwischen jenen Theilen anzutreffen sind. Was die Feinheit der Theile betrifft: so wird niemand daran zweifeln, daß jedes bewegbare Ding desto mehr zur Bewegung aufgelegt seyn werde, je weniger Wiederstand es vermöge seiner Trägheit, oder seiner materiellen Masse, den bewegenden Kräften leistet, und daß also die Bewegbarkeit der Nervenmaterie in eben dem Verhältniß wachsen müsse, in welchem man die Feinheit ihrer Theile, die eben bewegt werden sollen, zunehmen läßt. Daß aber auch der andere eben angeführte Grund die Fortpflanzung der Bewegung erleichtere, wird ebenfalls daraus klar, wenn man bedenkt, daß ein bewegtes Nerventheilchen, doch nur einen gewissen Grad der Bewegung empfangen habe, und also zuletzt wieder ruhen müsse. Wenn nun zwischen den Theilen der Nervenmaterie viele unausgefüllte, wenigstens von einer solchen Materie leere Zwischenräumchen wären: so könnte das in Bewegung gesetzte Nerventheilchen seinen Lauf endigen, ohne auf seinem Wege ein anderes Nerventheilchen anzutreffen, oder zum wenigsten, ohne die gehörige Menge von Nerventheilchen in Bewegung zu setzen, die bewegt werden muß, wenn die sinnliche Idee ordentlich

lich fortgepflanzt werden soll. Das bewegte Theilchen würde nehmlich unter diesen Umständen wenig oder gar keine Berührungspunkte finden, sondern neben den übrigen ruhenden Nerventheilchen durch leere Zwischenräume hingleiten, und so die ihm mitgetheilten Grade der Bewegung aufreiben, ohne eine merkliche Bewegung anderer umherliegender Theile zu wirken. So müßte nothwendig manche Einwirkung der Seele auf den Körper, oder auch des Körpers auf die Seele, verloren gehen, ehe sie bis zu ihrem letzten Ziel fortgepflanzt werden könnte, und selbst die Verbindung der Seele mit dem Körper würde daher aufhören so eng und fest zu seyn, als sie es seyn muß, wenn sie ihrer Absicht angemessen bleiben soll. Aus diesen Sätzen ziehen wir die unmittelbare Folge: daß die Seele mit desto geringerer Leichtigkeit ihre Einbildungskraft zur Ausübung bringen, und durch Hülfe derselben auf den Körper wirken könne, mithin auch in der Anwendung der Freiheit desto mehr Hindernisse vor sich finden werde, je gröber die Theilchen der Nervenmaterie, und je häufiger die zwischen denselben befindlichen leeren Zwischenräume sind.

§. 38.

Vermittelst der Nervenmaterie gelangt die sinnliche von der Seele erzeugte Idee bis zu demje-

demjenigen Empfindungswerkzeuge, in dessen Wirkungskreis dieselbe gehört. Hier erregt sie eine Erschütterung, die das zu erweckende Bild desto getreuer und vollständiger darstellen wird, je reizbarer das Empfindungswerkzeug überhaupt, und je aufgelegter es in eben dem Augenblick ist, da die Erschütterung geschieht, dieselbe anzunehmen. Die Reizbarkeit der Empfindungswerkzeuge hängt theils von der Feinheit des Gewebes von Theilchen, aus welchen sie bestehen, theils von der fleißigen Beschäfftigung und Uebung derselben ab. Beide Gründe zusammengenommen werden daher auch die Einwirkung der Seele auf den Körper, und den Gebrauch der Freiheit erleichtern können. Was aber die Beschaffenheit der Empfindungswerkzeuge betrifft, nach welcher sie mehr oder weniger aufgelegt sind, eine aus der Seele kommende Idee aufzunehmen: so muß man hier auf den Zustand sehen, in welchem sich dieselben, in Rücksicht auf äußerliche Eindrücke, befinden. Je stärker nehmlich diese Eindrücke auf die Werkzeuge der Empfindung zu eben der Zeit wirken, da ihnen die Idee, von welcher die Rede ist, mitgetheilt werden soll, desto schwächer wird in ihnen das mit jener Idee verknüpfte sinnliche Bild ausfallen, weil fremde Bilder das Empfindungswerkzeug zu sehr anfüllen, als daß dasselbe noch andern Eindrücken offen stehen sollte. Im entgegengesetzten Fall wird sich aber

alles gerade umgekehrt verhalten. So kommen wir auf den schon oben (§. 36.) erwähnten Lehrsatz, nach welchem auch der Zustand der Empfindungswerkzeuge der Einwirkung der Seele auf den Körper, und mithin den Aeußerungen der Freiheit des Willens, Hindernisse entgegen setzen kann, in so fern nehmlich, als es den Werkzeugen der Empfindung sowohl an der gehörigen Reizbarkeit überhaupt als auch insbesondere an dem Vermögen fehlt, dem Willen der Seele gemäß, ein gewisses Bild aufzunehmen, weil sie zu eben der Zeit, da dieß geschehen soll, mit andern Bildern zu sehr überladen und in einer so heftigen Erschütterung sind, daß es unmöglich ist, ihnen die von der Seele in der Nervenmaterie erzeugte Bewegung gehörig mitzutheilen.

§. 39.

Die Ordnung führt uns auf den zweiten Lehrsatz von den Hindernissen der Freiheit (§. 35). Hier behaupten wir, daß die Freiheit des Willens desto mehr eingeschränkt werde, je häufiger und stärker die sinnlichen Eindrücke sind, die vom Körper bis zur Seele fortgepflanzt werden, und je unordentlicher dieselben auf einander folgen. Jede Wirkung ist ihrer wirkenden Ursache angemessen. Wenn sich also lange

Reihen

Reihen von sinnlichen Bildern in die Seele drängen: so wird dieselbe ganz natürlich mehr beschäfftigt, als wenn sie dergleichen Bilder in geringerer Anzahl einnimmt; und aus eben dem Grunde wird sie von dem heftigen sinnlichen Eindruck zu gewaltsam angegriffen, als daß sie das Andenken desselben so bald verlieren sollte. Im ersten Fall überläßt sich die Seele den abwechselnden Scenen, die ihr jene Ideenreihen darstellen, sehr gern, wenn die sinnlichen Eindrücke angenehm sind, denn wir lieben überhaupt die Veränderung; oder sie wird, wenn diese Eindrücke unangenehm sind, von der Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände abgezogen, weil in ihr der Gedanke, daß vielleicht diese Reihe unangenehmer Ideen unaufhörlich fortgesetzt werden möchte, immer lebhafter wird, je mehr dergleichen Eindrücke auf einander folgen. Im andern Fall verdunkelt der allzustarke Eindruck alle übrige Bilder, die entweder schon in der Seele waren, oder die noch in dieselbe kommen konnten, und macht mithin die Seele ungeschickt, alle Gegenstände und Veränderungen gehörig zu unterscheiden. Hieraus wird man leicht den Schluß machen können, daß die Seele in beiden Fällen unfähig seyn müsse, eine vernünftige Ueberlegung anzustellen; denn diese setzt eine anhaltende in das Wesen der Dinge, in Ursachen und Folgen eindringende Aufmerksamkeit voraus, die gewiß nicht mehr Statt

finden kann, wenn die Seele nur dem Zuge der Sinnlichkeit folgt, und sich also ganz allein mit denjenigen Ideen beschäfftigt, die ihr entweder unmittelbar von den Empfindungswerkzeugen zugeführt, oder aus jenem ersten Stoff von der immer geschäfftigen Einbildungskraft erzeugt werden. Wenn nun aber der Seele die vernünftige Ueberlegung nicht weiter möglich ist: so fällt auch die Möglichkeit einer freien Wahl weg, und die Freiheit des Willens wird also unter diesen Umständen dergestalt eingeschränkt, daß sie sich in keiner Handlung äußern kann; weil alle Handlungen des Menschen, in so fern er sich von seiner Sinnlichkeit beherrschen läßt, nothwendige Folgen der vorhergehenden wirkenden Ursachen sind.

§. 40.

Aus diesen Grundsätzen lassen sich die Erfahrungen leicht erklären, nach welchen jeder Beobachter der menschlichen Handlungen finden wird, daß der Mensch desto seltener frei handle, je weniger Beharrlichkeit er hat, und je leichter er sich diese oder jene sinnlich angenehme Veränderung zur Gewohnheit werden läßt. Die Beharrlichkeit besteht nach dem allgemeinsten Begriff, den man von derselben bilden kann, in der Fähigkeit des Menschen, den Kräften seiner Seele eine anhaltende und bleibende Richtung zu geben. Ein Mensch, der seine Seele

allen

allen sinnlichen Ideen öffnet, muß die Eindrücke so annehmen, wie sie ihm von außen her zugeführt werden; er muß sich also auch eben so oft auf eine neue veränderte Art beschäfftigen, als sich jene Eindrücke verändern; und weil solche Veränderungen bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gegenstände augenblicklich erfolgen: so wird seine Beharrlichkeit ganz unbedeutend seyn; und wenn er etwa bei der einen Idee etwas länger stehen bleibt: so liegt der Grund davon nicht in seiner Fähigkeit, sich ganz einer Sache zu widmen, sondern vielmehr in der stärker und anhaltender wirkenden äußerlichen Ursache, die den auf seine Seele gemachten Eindruck eine Zeit hindurch fortsetzt. Wir können daher behaupten, daß ein Mensch desto weniger fähig seyn werde, seine Freiheit wirken zu lassen, je mehr er sich allen Arten von sinnlichen Zerstreuungen überläßt, die in unterbrochner Reihe unter einander abwechseln, und ihm jeden Augenblick rauben, den er der vernünftigen Ueberlegung widmen könnte. Diese beständigen Abwechselungen werden den Menschen nach und nach so verwöhnen, daß es ihm ungemein schwer wird, eine Zeitlang bei derselben Idee zu verweilen. Kaum hat er den einen Eindruck empfangen: so wünscht er auch schon, daß ein anderer denselben verdränge. Er sehnt sich nach einer neuen Lage, die neue Bilder in seine Seele bringen, und

ihn auf eine andere Art beschäfftigen soll. Diese Sehnsucht, oder vielmehr diese unruhige Erwartung der gewünschten Veränderungen, ist die Quelle der Ungeduld; und aus der Ungeduld entspringt jener unüberwindliche Ekel, mit welchem der unbeharrliche Mensch jede anhaltende Beschäfftigung verfolgt. Hier sieht man deutlich, wie das Vermögen des Menschen, frei zu wählen, unter diesen Umständen leiden müsse, weil die von der Sinnlichkeit beherrschte Seele nichts anders wünscht, als augenblickliche Veränderungen, und sich nur auf die Seite hinneigt, wo sie die häufigsten Abwechselungen erwartet, ohne daß sie fähig ist, vorher zu untersuchen, ob nicht vielleicht der gegenwärtige Zustand besser und wünschenswürdiger sey, als derjenige, den man als das Werk der so sehr gewünschten Veränderung erwartet?

§. 41.

Eben so schädlich als der Mangel an Beharrlichkeit der Freiheit des Willens ist, eben so gefährlich kann denselben auch jede Gewohnheit werden, die dem Menschen eine gewisse Art von sinnlichen Veränderungen unentbehrlich macht. Man wird mir leicht zugeben, daß wir die Herrschaft über uns selbst, und also auch den Gebrauch der Freiheit verlieren, wenn wir einem heftigen sinnlichen Triebe folgen müssen, ohne demselben wiederstehen zu können. Dieß ist

aber

aber gerade der Fall, in welchem sich diejenigen Menschen befinden, die zu unaufmerksam auf sich selbst, diese oder jene sinnliche Beschäfftigung so lange fortsetzen, bis ihnen dieselbe endlich zur Gewohnheit wird. Nach und nach wird nehmlich die Nervenmaterie an die Art der Bewegung, die von jenen sinnlichen Eindrücken erzeugt wird, dergestalt gewöhnt, daß sie durch ihren Einfluß auf die Seele in derselben lauter solche Bilder der Phantasie erzeugt, die aus der Quelle jener Art von sinnlichen Beschäfftigungen hergenommen sind. Nichts ist also natürlicher, als daß die Seele, mit diesen Bildern angefüllt, den Genuß der Gegenstände und Veränderungen, die ihr jetzt von der Einbildungskraft so lebhaft vorgestellt werden, eifrig wünscht, und darüber in einen Zustand versetzt wird, der sie schlechterdings ungeschickt macht, eine vernünftige und freie Wahl anzustellen. Sie kann zwar unter diesen Umständen thätig und erfinderisch in Mitteln seyn, die sie in den Stand setzen, der angenommenen Gewohnheit zu folgen; aber diese Thätigkeit ist nicht das Werk der obern Seelenkräfte und der Freiheit, sondern der Grund derselben ist vielmehr ganz sinnlich, und ihr Endzwek, den äußerliche wirkende Ursachen bestimmt haben, hängt eben so wenig von der ohnmächtigen Seele ab, als er von ihr verändert werden kann. Diese Sätze werden hinreichend seyn, um die Gründe deutlich zu machen, warum

vergleichungsweise nur wenige Menschen sich des kostbarsten Geschenks, welches sie aus den Händen des Schöpfers erhielten, der Freiheit, gehörig zu bedienen wissen. Schon in der ersten Kindheit nimmt der Mensch sowohl von den Personen, die er um sich hat, als von den Beschäfftigungen, die man ihm giebt, gewisse Gewohnheiten an, die in seiner Seele so tiefe Wurzeln fassen, daß es nur selten oder vielleicht niemals möglich ist, dieselben auszurotten. Eben so geht es dem Menschen, wenn er nach seiner Erziehung den ersten Schritt in die Welt thut. Zu wenig bekannt mit dem wahren Werth der Dinge, hängt er sich an schimmernde Oberflächen, und wählt am liebsten solche Beschäfftigungen, bei denen seine Sinnlichkeit die angenehmste Narung findet. Je länger er diesen Beschäfftigungen nachhängt, desto kraftloser wird seine Seele zu jeder andern Art von Unternehmungen, und desto mehr Ueberwindung kostet es ihm, sich in eine Lage zu versetzen, die mit dem alltäglichen Gang seiner Lieblingsbeschäfftigungen nicht übereinstimmt. So zerrüttet der Mensch selbst seine Freiheit, und glaubt dennoch in einer, ich weiß nicht ob ich sagen soll, glücklichen oder unglücklichen, Verblendung, daß er frei handle, wenn er nur seinen tyrannischen Gewohnheiten folgen kann.

§. 42.

Ich habe im Vorhergehenden (§. 39.) noch einen Grund der eingeschränkten Freiheit genannt,

nannt, nehmlich die unordentliche Folge der sinnlichen Eindrücke, die vom Körper in die Seele fortgepflanzt werden. Unter dieser unordentlichen Folge verstehe ich jeden schnellen Uebergang von der einen sinnlichen Idee zur gerade entgegengesetzten. Hier ist es nicht anders möglich, als daß die Seele in eine Art von Betäubung verfällt, die ihr nicht allein auf einige Zeit den Gebrauch ihrer höhern Kräfte raubt, sondern auch für die Zukunft von den schädlichsten Folgen ist, weil jede ähnliche, wenn gleich mäßige Erschütterung der Nervenmaterie, durch die Phantasie das Bild jenes gewaltsamen Eindrucks von neuem hervorbringen, und so die Seele zu unwillkührlichen Aeußerungen ihrer Kräfte bestimmen muß. Die gemeinsten Erfahrungen können uns von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugen. Das Auge wird verblendet, und zur Aufnahme deutlicher Bilder untüchtig, wenn man uns plötzlich aus der dicksten Finsterniß in das hellste Licht versetzt; und das Ohr ist nicht fähig, die sanftern Eindrücke melodischer Töne zu fühlen und zu unterscheiden, wenn es kurz vorher von einem schmetternden Schall betäubt wurde. Eben so verhält es sich bei allen sinnlichen Eindrücken, die einander gerade entgegengesetzt sind. Jede sinnliche Einwirkung bewegt nehmlich die Nervenmaterie auf eine bestimmte, ihrer Ursache, Richtung und Stärke angemessene Art. In diese Be-

wegung versetzt, kann die Nervenmaterie nicht, ohne eine gewaltsame Erschütterung zu leiden, zu einer gerade entgegengesetzten Art der Bewegung bestimmt werden. Die Nerventheilchen werden sich also unordentlich in entgegengesetzten Richtungen begegnen, und eben so unordentlich und verworren werden die aus jener doppelten Bewegung der Nervenmaterie in der Seele erzeugten Ideen ausfallen. Verworrene Ideen, sie mögen nun von unmittelbaren Empfindungen oder von der Einbildungskraft herrühren, schränken immer das Vermögen des Menschen, frei zu wählen, ein; denn sie überladen entweder die Seele, durch das Mannigfaltige ihres Inhalts, dergestalt, daß sie auf einige Zeit ihr Bewußtseyn gänzlich verliert, oder sie machen es ihr wenigstens unmöglich, alles mit der gehörigen Genauigkeit zu unterscheiden, das Unterschiedne einzeln zu betrachten, und nach dieser vorläufigen Untersuchung sich selbstthätig zu einer Handlung zu bestimmen. Also auch in so fern, als wir nicht sorgfältig genug den plötzlichen Uebergang von einer sinnlichen Veränderung zur gerade entgegengesetzten vermeiden, wird man uns selbst für die gefährlichsten Feinde unserer eignen Freiheit, und unsere sorglose Unachtsamkeit für die wahre Ursache der Einschränkungen unsers freien Willens, und der daraus herrührenden Erniedrigung unserer Menschheit erklären müssen.

§. 43.

§. 43.

Der dritte Lehrsatz von den Hindernissen der Freiheit läßt sich unmittelbar aus der Erklärung folgern, die ich oben (§. 19.) von diesem Vermögen der Seele beigebracht habe. Wenn uns nehmlich in jedem vorkommenden Fall eine vernünftige Ueberlegung, die allein fähig ist, eine freie Wahl zu gründen, möglich seyn soll: so müssen wir den Verstand und die Vernunft schon vorher geübt haben; wir müssen so weit gekommen seyn, daß es uns leicht wird, unserer ganzen Aufmerksamkeit eine den Umständen angemessene Richtung zu geben, wenn es darauf ankömmt, daß wir uns zu einer Handlung bestimmen sollen. Die Unthätigkeit oder die unterlassene Uebung der obern Seelenkräfte wird daher mit Recht für die dritte Hauptursache der eingeschränkten Freiheit zu halten seyn. Man untersuche freimüthig die Handlungen der Menschen, nach ihren Quellen und Triebfedern, so wird man sich davon überzeugen können, daß dieselben größtentheils von sinnlichen Ursachen, vorzüglich aber von der Einbildungskraft veranlaßt werden. Zuweilen bringt uns freilich ein sinnlicher Eindruck, oder die Thätigkeit der Einbildungskraft, auf große und schöne Gedanken, und belebt uns zu guten und rühmlichen Handlungen; aber ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich solche Handlungen das Werk eines glücklichen Zufalls

falls nenne. Es wäre ja allemal eben so möglich gewesen, daß wir, von jenen sinnlichen Bildern getäuscht, das Schädliche für gut und nützlich gehalten, und also eine böse, oder wenigstens nicht rühmliche Handlung unternommen hätten. Dieser Gefahr sind wir so lange ausgesetzt, als wir uns von äußerlichen wirkenden Ursachen und von denen daraus in der Seele erzeugten Ideen leiten lassen, ohne über diese Ideen und über den Weg, den sie uns als den besten und angenehmsten vorstellen, vernünftig nachzudenken. Wir bleiben unter diesen Umständen sehr oft unser ganzes Leben hindurch schwache leicht zu hintergehende Kinder; denn eben so wie diese nur den Weg wandeln, auf welchem ihr Führer sie leitet, weil sie keinen andern Weg kennen, eben so überlassen wir uns jener blinden und doch angebeteten Führerinn, der Sinnlichkeit; nur mit dem Unterschiede, daß wir, noch thörichter als das Kind, die Ehre des guten Ausgangs der Unternehmungen, zu welchen wir uns doch nicht selbst bestimmten, sondern vielmehr von einer Reihe wirkender Ursachen bestimmen liessen, dennoch uns allein zuschreiben. Es ist also der Mühe werth, daß wir die Frage beantworten, welches Verhältniß zwischen den Wirkungen der Einbildungskraft und des obern Erkenntnißvermögens, für die Freiheit des Willens das gefährlichste sei? Die Freiheit leidet natürlich am meisten, wenn die Ver-

nunft

nunft keiner anhaltenden Anstrengung fähig ist; und wenn die Seele die glücklichen Augenblicke nicht zu nutzen weiß, wo es ihr möglich gewesen wäre, die Vernunft auf die vortheilhafteste Art wirken zu lassen. Hieraus schliessen wir, daß die Freiheit desto enger eingeschränkt werden müsse, je weniger die Seele aufgelegt ist, sich durch Bilder der Phantasie auf neue Aeußerungen des Verstandes und der Vernunft führen zu lassen, und je leichter hingegen die Einbildungskraft durch die langen Ideenreihen, die sie mit einem Gedanken, dem wir jetzt eben nachhängen wollten, verknüpft, uns in der kaum angefangnen vernünftigen Ueberlegung unterbrechen, und also die Ausübung der obern Seelenkräfte hintertreiben kann. Unter diesen Umständen müssen wir endlich von dem Gebrauch des Verstandes und der Vernunft ganz entwöhnt werden; so, daß zuletzt alle unsere Urtheile, wenn sie gleich noch so tief gedacht zu seyn scheinen, für weiter nichts, als für Wirkungen der Einbildungskraft, die in unserer Seele ein Paar Ideen miteinander verknüpfte, gehalten werden, und auch, wenn wir ihnen gemäß handeln, keine andere als unwillkührliche Handlungen nach sich ziehen können. Diese Betrachtungen geben uns ein neues Beispiel von der Möglichkeit, daß eine und eben dieselbe Ursache eine gewisse Vollkommenheit bald befördern und bald wieder hindern könne. Wir haben nehmlich oben

(§. 35.)

(§. 35.) gesehen, wie die Thätigkeit der Einbildungskraft fähig sei, der Seele die Einwirkung auf den Körper, und so zugleich die Anwendung der Freiheit zu erleichtern; und jetzt eben hat uns eine andere Schlußfolge gezeigt, daß eben dieselbe Einbildungskraft zu den gefährlichsten Hindernissen der Freiheit gehöre, wenn sie in einem solchen Verhältniß gegen die Vernunft steht, vermöge dessen sie nicht allein keine vernünftige Ueberlegung veranlaßt, sondern auch die Seele in den Aeußerungen ihres obern Erkenntnißvermögens unterbricht.

§. 44.

Aus dieser ganzen Lehre von den vornehmsten Hindernissen der Freiheit (denn es giebt noch mehr solche Hindernisse, die sich aber theils unter die angezeigten Hauptklassen bringen, theils auch bei der Entwickelung verschiedner Lehrsätze der Ethik leichter vortragen lassen) können wir einige Regeln von der Erhaltung unserer Freiheit folgern (§. 34.), die ich einzeln absetzen und nur kurz erläutern will.

I. Da die mehr oder weniger glückliche Anwendung der Freiheit zum Theil von der Leichtigkeit abhängt, mit welcher die Seele auf den Körper wirkt: so werden wir, um die gefährlichsten Einschränkungen des freien Willens zu vermeiden, der genauen Kenntniß unsers Körpers die größte Aufmerksamkeit widmen müssen.

sen. Vermittelst dieser Aufmerksamkeit lernen wir nach und nach dasjenige kennen, was unserer körperlichen Verfassung angemessen, und was ihr hingegen zuwieder und schädlich ist. Alle Arten der Bewegung, der Narungsmittel, und sinnlicher Veränderungen, die den Körper theils ermüden und schwächen, theils auch die Geschmeidigkeit der Theile desselben vermindern, äußern ihren schädlichen Einfluß gewiß auch auf die zarten Werkzeuge der Empfindung und auf die Nervenmaterie. Jene werden, wie die Erfahrung lehrt, durch die erwähnten Ursachen ihrer Reizbarkeit immer mehr beraubt, und wenn dieß geschieht, so kann die bewegte Nervenmaterie nicht mehr mit dem gehörigen Erfolg auf dieselben wirken, wenn wir gleich annehmen wollen, daß die Bestandtheile dieser noch so sehr unbekannten, aber unstreitig feinsten Materie, keiner aus dem Zustande der übrigen Theile des Körpers, und besonders der in demselben enthaltenen Flüßigkeiten, herzuleitenden Veränderung unterworfen seyn können. Der vernünftige und seine Freiheit liebende Mensch sucht daher alles dasjenige kennen zu lernen, und, wenn er es erkannt hat, sorgfältig zu vermeiden, was seine Maschine entweder zerrütten, oder doch die zartesten Gewebe in derselben in gröbere Zusammensetzungen verwandeln, und so ihrer Geschmeidigkeit und Reizbarkeit berauben kann.

II. Weil häufige sinnliche Eindrücke die Seele in ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit einschränken (§. 39.): so müssen wir den Zögling schon in seiner ersten Jugend mit der grossen Kunst bekannt machen, den sinnlichen Einwirkungen, denen er nicht ganz ausweichen kann, seine Aufmerksamkeit zu versagen. Ich verlange gar nicht, daß der Mensch unempfindlich seyn soll, denn das würde eben so unmöglich als schädlich seyn. Nur der Tyrannei der Sinnlichkeit möcht' ich nicht gern den Menschen, der zu einer erhabnern Bestimmung erschaffen ist, unterworfen sehen. Dieser Tyrannei ist er aber gewiß unterworfen, wenn es nicht in seiner Macht steht, so lange diese oder jene sinnliche Einwirkung anhält, etwas anders, als das von dieser Empfindung erzeugte Bild, zu denken. Wir können daher nicht früh genug anfangen, die obern Seelenkräfte des Menschen anhaltend und mit würdigen Gegenständen zu beschäfftigen. So wird sich seine mit andern Ideen angefüllte Seele nach und nach gewöhnen, den sinnlichen Bildern, die bis zu ihr fortgepflanzt werden, den Eingang zu versagen, weil ihre Aufmerksamkeit zu fest auf den Gegenstand ihres Nachdenkens geheftet ist, als daß sie durch fremde Eindrücke von demselben abgeleitet werden könnte. Ja, wenn gleich einmal die unbeschäfftigte Seele von irgend einem sinnlichen Bilde überrascht werden sollte, so würde dennoch auch in diesem

Fall

Fall die vorhergegangne beständige Uebung der Aufmerksamkeit alle schädliche Folgen einer solchen Ueberraschung hintertreiben können. Es würde nehmlich die Seele ihre ganze Aufmerksamkeit auf das sinnliche Bild richten, welches jetzt eben in ihr erzeugt wurde. Sie würde die Quelle desselben, sein Verhältniß zu den Absichten, die sie sich vorgesetzt hat, also seine gute und böse Seite untersuchen und entdecken; und durch diese vernünftige Ueberlegung theils andere sinnliche Ideen entfernen, theils sich selbst zu einer frei anzustellenden Wahl noch besser vorbereiten.

III. Auch allzuheftige sinnliche Einwirkungen waren der Ausübung der Freiheit nachtheilig (§. 39.), wenn sie bis zur Seele fortgepflanzt wurden. Nun ist es aber gewiß, daß ein sinnlicher Eindruck desto mehr von seiner Stärke verlieren, und also auf die Seele desto schwächer wirken muß, je stärker demselben vom Körper entgegen gewirkt wird. Wir können also die schädlichen Folgen der heftigen sinnlichen Einwirkungen nicht besser hintertreiben, als indem wir unsern Körper, und besonders die Empfindungswerkzeuge desselben, von Zeit zu Zeit zu verstärken suchen. Diesen Endzwek erlangen wir, wenn wir den Körper stufenweise immer stärkern sinnlichen Eindrücken aussetzen, und so denselben gewöhnen, jene Eindrücke durch einen ihrer Stärke angemessenen

Bayerische Staatsbibliothek München

nen Wiederstand zu entkräften, ehe sie bis zur Seele durchdringen können.

IV. Die Einbildungskraft darf, als eine mächtige Triebfeder großer Gedanken und Handlungen, nie ganz unterdrückt werden. Sie ist die Quelle, aus welcher wir neue und stärkende Narung für den Verstand und die Vernunft schöpfen können; aber sie hindert auch nur allzuoft durch ihre zügellose Geschäfftigkeit die Anwendung des obern Erkenntnißvermögens. Nichts ist so geschickt, ihren schädlichen Einfluß zu hintertreiben, als die Uebung der Aufmerksamkeit. Wenn sich unsere Seele gewöhnt hat, bei jeder Idee einige Zeit stehen zu bleiben: so wird sie auch bei den Ideen, die ihr von der Phantasie vorgestellt werden, eben das thun; und so wird ganz natürlich die Einbildungskraft in der weitern Fortsetzung der Reihe von Bildern, die sie aneinander zu ketten sucht, unterbrochen. Sie wird ihrem Endzwek näher gebracht, indem sie uns jetzt nur den Stoff an die Hand giebt, den wir durch den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft weiter bearbeiten können.

V. Nirgends zeigt sich die Einbildungskraft geschäfftiger, als in der Entdeckung der Aehnlichkeiten. Sie bringt uns nehmlich, bei einem sinnlichen Bilde, alle die Bilder in die Seele zurück, die durch mehr oder weniger ähnliche Bewegungen der Nervenmaterie hervorgebracht

bracht werden; und sie entdeckt uns immer desto entferntere Aehnlichkeiten, je geübter sie ist. Dieses Vermögen, Aehnlichkeiten zu entdecken, heißt der Witz; der sich nicht allein in den Produkten des Genies, sondern eben so oft auch in der ganzen Einrichtung der Handlungen und in der Anordnung der Plane solcher Menschen, die in einem höhern Grade witzig sind, wirksam beweist. Vom Witz verwöhnt, bleibt der Mensch bei den Oberflächen der Dinge und Handlungen stehen, und hier entdeckt er Aehnlichkeiten, die ihn zu falschen Vorstellungen und unrichtigen Urtheilen verführen müssen, weil sie selbst nur scheinbar sind, und bei einer genauern Untersuchung des Wesens der Dinge verschwinden würden. So enthält der Witz nur allzuoft den Grund der Schwärmerei und aller verderblichen Folgen derselben. Kurz seine Herrschaft schränkt den Gebrauch unserer Freiheit ein, weil uns die Geschäfftigkeit des Witzes in der Entdeckung scheinbarer Aehnlichkeiten, an der Bildung deutlicher und vollständiger Begriffe hindert. Wir müssen also Herren unsers Witzes seyn, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, von ihm zu unbedachtsamen Handlungen verführt zu werden. Das beste Mittel zur Mäßigung des Witzes ist die Uebung des Scharfsinns, der sich mit der Entdeckung der Verschiedenheiten der Dinge und Bestimmungen beschäfftigt. Vom Scharfsinn geleitet, werden wir nicht

allein den wahren Witz vom Spiel des falschen Witzes unterscheiden lernen, sondern wir werden auch die Verschiedenheit der Umstände entdecken, nach welcher die Anwendung des Witzes entweder gut und zwekmäßig, oder vielmehr schädlich und dem vernünftigen Gebrauch der Freiheit zuwieder ist.

Erstes Hauptstück.

Von der innerlichen Glückseligkeit, als der Bestimmung des Menschen.

§. 1.

Aus dem Wesen der Dinge lernen wir die Kräfte kennen, die in denselben liegen. Vermöge dieser Kräfte kann das Ding wirken, oder gewisse Veränderungen hervorbringen. Sollen aber dergleichen Veränderungen erfolgen: so müssen wir uns das Ding in einer Verbindung mit andern Dingen vorstellen, die ihm Stoff und Anlaß zur Anwendung seiner Kräfte geben. Die Eigenschaften dieser Verbindung können wir aus der Natur der Kräfte, von deren Anwendung die Rede ist, und also aus dem Wesen desjenigen Dinges, in welchem dieselben liegen, bestimmen. So gelangen wir zur Erkenntniß der Bestimmung eines Dinges, das heißt, wir lernen den natürlichen Zusammenhang desselben mit andern Dingen erkennen; denn dieser natürliche Zusammenhang ist gewiß den eingepflanzten Kräften sowohl des einen als des andern Dinges angemessen, und bestimmt also die Grenzen der Wirksamkeit jener Kräfte, mithin den Endzwek der Dinge selbst, am genauesten und zuverläßigsten.

§. 2.

Weil der natürliche Zusammenhang der Dinge von einem unendlichen Urheber, von Gott, herrührt: so können wir behaupten, daß derselbe der höchsten Vollkommenheit seines Werkmeisters angemessen sei, und also keine Wiedersprüche enthalte; das heißt, daß, vermöge der göttlichen Einrichtung, keine Kräfte und Wirkungen mit einander streiten, und sich gegenseitig aufreiben, sondern daß vielmehr nichts da sei, was nicht zugleich geschikt ist, den Zusammenhang und Endzwek des Ganzen zu unterstützen und zu befördern. In dieser göttlichen Einrichtung darf mithin nichts verändert werden, weil alles schon so ist, wie es seyn kann und seyn soll; und wir nennen daher dieselbe **vollkommen**. Alles, was mit einer Vollkommenheit übereinstimmt, heißt **gut**; und was hingegen mit derselben streitet, heißt **böse**. Es ist also nur dasjenige gut, was mit dem natürlichen von Gott herrührenden Zusammenhang der Dinge, oder mit der Bestimmung derselben übereinstimmt; und alles, was mit eben dieser Bestimmung streitet, ist **böse**, oder ein **Uebel**.

§. 3.

Die Kräfte des Menschen haben, eben so wie die Kräfte anderer Dinge, ihre gewisse Bestimmung, die sich aus der menschlichen Natur schließen läßt. Kaum fängt der Mensch an,

zu denken, so richtet er seine Aufmerksamkeit nicht bloß auf das Gegenwärtige, sondern er beschäfftigt sich zugleich mit der Zukunft, die ihm eine Möglichkeit zeigt, seinen Wirkungskreis zu erweitern. Er wünscht also seine Kräfte von Zeit zu Zeit mehr und freier beschäfftigen zu können. Aus dieser Vervielfältigung der Anwendungen unserer Kräfte entspringt eine größere Vollkommenheit derselben, weil jede Kraft desto vollkommner wird, je thätiger sie ist. Die ersten Bewegungen des menschlichen Willens sind also auf die Vermehrung der Vollkommenheiten gerichtet. Der Grund dieser Richtung des Willens ist ganz natürlich. Er liegt in dem Vermögen des Menschen, durch Hülfe des Verstandes und der Vernunft den Zusammenhang der Dinge, und die in demselben herrschende Harmonie zu erkennen. Die Beschäfftigung mit dieser Harmonie bringt der menschlichen Seele einen Hang zu allem bei, was sie harmonisch findet; denn eine jede Kraft nimmt durch anhaltende Beschäfftigungen eine Richtung auf diejenige Seite an, auf welcher sie beschäfftigt wurde. So neigt sich die Seele des Menschen auf die Seite der erkannten Vollkommenheiten, das heißt, sie äussert ein Bestreben, sich diesen Vollkommenheiten zu nähern. Weil nun dieses Bestreben aus der Natur des Menschen fließt: so muß der natürliche Zusammenhang des Menschen mit allen übrigen Dingen, von der Art seyn,

daß der Mensch in seinem Bestreben nach Vollkommenheiten nicht gehindert, sondern vielmehr in demselben unterstützt werde. Durch den natürlichen Zusammenhang der Dinge werden aber die Anwendungen ihrer Kräfte, und die Grenzen der Wirksamkeit derselben bestimmt (§. 1). Es kann also die wahre Bestimmung des Menschen keine andere als die Vermehrung seiner Vollkommenheiten seyn, weil sonst zwischen der menschlichen Natur und der natürlichen Einrichtung der Welt ein Wiederspruch statt finden müßte, wenn man annähme, daß diese Einrichtung die Erwerbung der Vollkommenheiten hinderte, unterdessen daß der Mensch, vermöge eines von der Natur in seine Seele gelegten Triebes, zu jeder Vollkommenheit hingezogen und zu fruchtlosen Bemühungen um dieselbe veranlaßt würde. Da nun dergleichen Wiedersprüche im natürlichen Zusammenhang der Dinge nicht gedacht werden dürfen (§. 2.): so muß es dem Menschen möglich seyn, dem Bestreben nach der Vollkommenheit zu folgen.

§. 4.

Aus der eben bewiesenen Bestimmung des Menschen fließt die unmittelbare Folge, daß nur diejenigen Menschen ihrer Bestimmung gemäß leben können, die sich eine gehörige Kenntniß der Vollkommenheiten verschafft haben. Da nun aber der Mensch, sobald er

außer

außer sich wirkt, niemals für sich allein, sondern im Zusammenhange mit der Welt betrachtet werden muß: so dürfen wir, wenn es darauf ankömmt, unsere Vollkommenheiten zu vermehren, nicht bloß bei der Kenntniß der möglichen Anwendungen unserer eignen Kräfte stehen bleiben. Vermöge dieser Kräfte kann nehmlich manche Veränderung hervorgebracht werden, die mit der Bestimmung anderer außer uns befindlicher Dinge streitet, und also böse ist (§. 2.); denn alle diejenigen Veränderungen sind böse, die durch ihren Einfluß die ursprüngliche Kraft irgend eines Dinges an ihrer Wirksamkeit hindern, oder derselben eine ihrem Endzwek zuwiederlaufende Richtung geben. Wenn wir also gleich durch eine Anwendung unserer Kräfte, die Veränderungen von der eben erwähnten Beschaffenheit hervorbringt, unsern eignen Wirkungskreis erweitern, und also unsere Vollkommenheit mit neuen Zusätzen vermehren: so kann doch eine solche Vollkommenheit nicht dauerhaft und beständig seyn. Der natürliche Zusammenhang der Dinge wird nehmlich durch eine solche Veränderung unterbrochen und zerrüttet; und unsre eignen Kräfte müssen auf die Art entweder unmittelbar oder doch mittelbar geschwächt werden. Unmittelbar werden sie unter der bemerkten Voraussetzung geschwächt, wenn ihre mit der Natur anderer Dinge, auf und durch welche sie wirken sollen,

streitende Richtung, sie selbst ermüdet, und zum Theil aufreibt. Eine mittelbare Schwächung derselben erfolgt aber auch in dem Fall, wenn sie nicht ermüdet werden; denn weil durch die vorausgesetzte Anwendungen unserer Kräfte die ursprüngliche Verfassung der Dinge auf eine wiedernatürliche Art verändert und also zerrüttet wird: so sind wir selbst in der Folge entweder gar nicht mehr, oder doch nicht so leicht im Stande, der Bestimmung dieser Dinge, die durch unsere Schuld zu den Endzweken, zu welchen sie da waren, ganz oder zum Theil untüchtig geworden sind, gemäß zu wirken; und wir verlieren mithin einen Theil der möglichen Anwendungen unserer Kräfte. In beiden Fällen wird also unser Wirkungskreis eingeschränkt, und unsere Vollkommenheit, die aus den Graden der Thätigkeit unserer Kräfte entspringt, wird vermindert. Nun besteht aber die Bestimmung des Menschen in der Vermehrung seiner Vollkommenheiten (§. 3.); und alles, was mit der natürlichen Bestimmung der Dinge streitet, ist böse (§. 2). Jede Anwendung der menschlichen Kräfte, die entweder unmittelbar oder mittelbar die Vermehrung der Vollkommenheiten hindert, ist also böse; und nur diejenigen Anwendungen dieser Kräfte sind gut, die den Menschen entweder unmittelbar oder mittelbar seiner Bestimmung näher bringen. Wir nähern uns aber dieser Bestimmung unmittelbar, wenn wir unsere

Kräfte dergestalt verstärken, daß keine in der Zukunft bevorstehende Veränderung ihnen die erworbne Stärke rauben kann; so, daß mithin aus der Verstärkung dieser Kräfte eine dauerhafte und unveränderliche Vollkommenheit entspringt. Mittelbar wird unsere Bestimmung befördert, wenn wir theils die gegenwärtige Stärke unserer Kräfte zu erhalten, und ihre Zerrüttung zu verhüten suchen, theils die Bestimmung anderer mit uns in einer gewissen Verknüpfung stehender Wesen befördern, weil auf die Art ebenfalls eine Vollkommenheit bewirkt wird, die wegen des genauen Zusammenhangs aller Dinge auf uns selbst wieder zurückwirkt, und uns zur Beförderung unserer eignen Vollkommenheiten geschikter macht. Wir müssen also auch die Vollkommenheit anderer Wesen zu befördern suchen, wenn wir unsere eigne Glückseligkeit erhöhen wollen.

§. 5.

Die Anwendung einer Kraft heißt eine Handlung; und sie erhält den Namen einer freien oder moralischen Handlung (Vorbereitung §. 4 und 28.), wenn der Mensch seine Kraft, ohne allen Zwang, vermöge der ihm eignen Freiheit des Willens, (Vorbereit. §. 19—26.) zu einer gewissen Wirkung bestimmte. Nur in so fern, als es dem Menschen möglich ist, frei zu wirken, kann er durch

seine

seine eignen Handlungen seine Vollkommenheiten entweder befördern oder vermindern. Jede andere Veränderung, die mit diesen Vollkommenheiten vorgeht, hat ihren Grund in gewissen von dem Menschen selbst unabhängigen, entweder innerlichen oder äußerlichen wirkenden Ursachen. Hieraus schließen wir, daß zur wahren Vollkommenheit des Menschen, in so fern dieselbe von ihm abhängt, zwei Stücke gehören. Der Mensch muß erstlich sein Vermögen frei zu handeln, welches alle wirksame Kräfte der menschlichen Natur in sich begreift, zu erhalten und zu erweitern suchen; und zweitens müssen seine moralischen Handlungen von der Beschaffenheit seyn, daß sie mit seiner Bestimmung nicht streiten, sondern dieselbe entweder mittelbar oder unmittelbar befördern (§. 4.); das heißt, sie müssen gut seyn. Sehr oft fehlt dieses letztere Stück der menschlichen Vollkommenheit, wenn gleich das erste vorhanden ist; denn die Freiheit des Menschen, und mit ihr zugleich das Maaß seiner Kräfte, kann zunehmen, ohne daß er dieselbe zu guten Anwendungen benutzt; ja der Mensch kann sogar seine erweiterte Freiheit zur Darstellung solcher Veränderungen anwenden, die mit der natürlichen Bestimmung anderer Wesen, und also auch mit seiner eignen Vollkommenheit streiten (§. 4). Eine solche Anwendung der Freiheit enthält einen Mißbrauch des freien Willens,

und

erzeugt eine böse Handlung. Sie entfernt den Menschen von seiner wahren Bestimmung, wenn sie gleich, dem äußerlichen Schein nach, seinen Wirkungskreis erweitert; denn eine wahre Erweiterung unsers Wirkungskreises kann nie von einer Handlung hervorgebracht werden, die dem von uns vielleicht verkannten Endzwek der Dinge und ihrer Kräfte, und also den Absichten Gottes wiederspricht. Der Mensch darf also, seiner Bestimmung gemäß, nur gute Handlungen unternehmen; alle böse Handlungen aber muß er unterlassen und vermeiden.

§. 6.

Aufmerksame Beobachtungen lehren uns das Verhältniß unserer Kräfte und Handlungen zu unserer Bestimmung kennen; und erzeugen in der Seele ein Bewußtseyn unserer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Das Bewußtseyn der Stärke der mit seiner Freiheit verbundnen Kräfte giebt dem Menschen die Zufriedenheit mit sich selbst; und das Bewußtseyn der Harmonie zwischen seinen moralischen Wirkungen und seiner Bestimmung erzeugt in ihm die Zufriedenheit mit seinen Handlungen; so wie hingegen aus dem Entgegengesetzten dieses doppelten Bewußtseyns die Unzufriedenheit entspringt. Jeder Mißbrauch der Freiheit raubt also dem Menschen einen Theil seiner Zufriedenheit (§. 5.),

oder macht ihn doch zur Empfindung derselben ungeschickt, wenn er gleich niemals die bösen Folgen eines solchen Mißbrauchs, die in einer wirklichen Einschränkung der zwekmäßigen Anwendungen seiner Kräfte bestehen (§. 4.), bemerken sollte. Es müssen daher beide Gattungen der Zufriedenheit mit einander verbunden werden, wenn der Mensch vollkommen zufrieden seyn soll; und diese Verbindung ist ihm nicht anders möglich, als wenn er seiner Bestimmung gemäß lebt, das heißt, wenn er nur das Gute sucht und das Böse vermeidet. Weil ferner die ganze Zufriedenheit des Menschen, von der wir hier reden, sich auf eine Uebereinstimmung seiner Kräfte und Handlungen, mit den natürlichen Endzwecken der Dinge gründet, und das Wesen der Dinge unveränderlich ist: so wird auch jene Zufriedenheit unveränderlich seyn. Sie ist daher, als die Folge vermehrter Vollkommenheiten, und als ein Gut, welches keiner Veränderung unterworfen ist, für den höchsten Endzwek zu halten, zu welchem die Natur den Menschen bestimmt hat. Und so kommen wir auf den Lehrsatz, nach welchem die innerliche Glückseligkeit, oder die unveränderliche Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst und mit seinen freien Handlungen (Vorbereit. §. 10.) diejenige Vollkommenheit, die wir suchen sollen, und also die wahre Bestimmung des Menschen ist (§. 3).

§. 7.

§. 7.

In jeder Handlung gründen sich gewisse Veränderungen als Folgen; und unsere freien Handlungen werden also, in so fern sie äußerliche Folgen hervorbringen, auch auf unsern äußerlichen Zustand einigen Einfluß haben, und uns in neue Verhältnisse versetzen können. Wenn wir nun mit unsern freien Handlungen selbst zufrieden sind: so werden wir auch mit den Folgen derselben zufrieden seyn müssen. Die Zufriedenheit mit einer freien Handlung findet nehmlich nicht eher statt, als wenn dieselbe unserer Bestimmung angemessen, und folglich gut ist (§. 5. 6). Soll sie aber unserer Bestimmung angemessen seyn, so dürfen auch ihre Folgen dieser Bestimmung nicht widersprechen, und müssen also ebenfalls gut seyn. Die Zufriedenheit mit unserm äußerlichen Zustande, und die daraus entspringende äußerliche Glückseligkeit, ist daher beständig eine Folge unserer guten Handlungen, in so fern dieselben äußerliche Veränderungen hervorbringen können. Es kann dagegen niemals die Unzufriedenheit mit unserm äußerlichen von uns selbst und von unsern Handlungen unabhängigen Zustande, unsere innerliche Glückseligkeit zernichten; weil sich diese auf ein Bewußtseyn wahrer, unserer Bestimmung angemessener Vollkommenheiten gründet, die dadurch, daß unser äußerlicher

Zustand sich ohne unser Zuthun und Verschulden verschlimmert, nicht aufgehoben werden können. Denn man nehme an, daß durch diese äußerliche Veränderung unsere bis dahin thätigen Kräfte an ihrer Wirksamkeit gehindert werden: so können wir uns doch wenigstens bemühen, die Hindernisse, die uns von der Beförderung unserer Vollkommenheiten abhalten, aus dem Wege zu räumen, und wenn gleich diese Bemühung die erwünschten Folgen nicht hervorbringt: so haben wir unter den bemerkten Voraussetzungen doch alles gethan, was wir, unsern Kräften und Verhältnissen nach, thun konnten. Wir können daher mit unsern Handlungen zufrieden seyn, weil wir dieselben unserer Bestimmung gemäß einrichteten; und mit uns selbst sind wir ebenfalls zufrieden, in so fern als wir uns davon überzeugen, daß unsere Kräfte, ihren natürlichen Einschränkungen nach, und also nicht durch unsere Nachläßigkeit zu schwach sind, die im Wege stehenden Hindernisse zu überwinden. Unsere innerliche Glückseligkeit bleibt also unter diesen Umständen noch immer unverändert, und eben so vollkommen, als sie es vorher war.

§. 8.

Ein Gut, welches der Natur des Menschen so angemessen ist, daß es uns, wenn wir es einmal erworben haben, und nicht durch unsere eigne Nachläßigkeit den Besitz desselben

verlieren,

verlieren, nicht wieder entzogen werden kann, verdient unstreitig allen übrigen Gütern vorgezogen, und also mit dem Namen des höchsten Guts belegt zu werden. Da nun die Bestimmung des Menschen unmittelbar aus seiner Natur fließt (§. 3.), und in derjenigen Glückseligkeit besteht, die uns, als unabhängig von äußerlichen Veränderungen, beständig bleiben muß (§. 7.), wenn wir selbst sie nur erhalten wollen: so ist die innerliche Glückseligkeit (§. 6.) das höchste Gut des Menschen; und alles, was mit derselben übereinstimmt, ist gut, so wie hingegen alles dasjenige böse ist, was ihr widerspricht. Wenn also einige alte Philosophen, und besonders Cicero *), in ihren Untersuchungen über das höchste Gut des Menschen, die Mittel zur Glückseligkeit eher entwickeln wollten, als sie deutliche Begriffe von der Bestimmung des Menschen gebildet und bewiesen hatten, so mußte diese Methode nothwendig Weitläuftigkeit, Verwirrung und Dunkelheit verursachen; denn es ist nicht möglich, von den Mitteln gründliche und zusammenhängende Urtheile zu fällen, so lange wir den Endzwek, auf welchen sich jene Mittel beziehen, noch nicht genau kennen. Der scharfsinnige Bayle **) hat daher ganz Recht, wenn er die Methode des Epikur billigt, da dieser zuerst den Begriff der innerlichen Glückseligkeit, so wie er sich dieselbe vorstellte, festsetzte, und aus diesem

Begriff die Mittel zu jenem Endzwek zu entwickeln suchte. Aus der Vergleichung der innerlichen Glückseligkeit, als der Bestimmung des Menschen und des ersten Erkenntnißgrundes des Guten und Bösen, mit dem Wesen und den Verhältnissen der Dinge, können wir nehmlich erst beurtheilen, ob uns dieses oder jenes zuträglich oder schädlich sey?

*) CICERO *de Finibus bonorum et malorum Lib. V.* Democriti autem securitas, quae est animi tamquam tranquillitas, quam appellant εὐθυμίαν, eo separanda fuit ab hac disputatione, quia ista animi tranquillitas ea ipsa est beata vita. *Quaerimus autem, non quae sit, sed unde sit.* Die verschiedenen Meinungen der vornehmsten Philosophen des Alterthums über das höchste Gut, werde ich in der Folge dieser Einleitung, bei Gelegenheit der Lehrsätze der Moral, auf welche sich dieselben zunächst beziehen, anführen und prüfen.

**) Die eignen Worte dieses Schriftstellers in seinem *Dictionnaire Historique et Critique art.* EPICVRE *not. H.* verdienen hier eingerückt zu werden: J' observe d'abord que presque tous les anciens Philosophes, qui ont parlé du bonheur de l'homme, se sont attachés à une notion externe, et c'est ce qui a produit parmi eux un grand partage de sentimens. Les uns ont mis le bonheur de l'homme dans les richesses; d'autres dans les sciences; d' autres dans les honneurs; d'autres dans la réputation; d' autres dans la vertu. Il est clair, qu'ils ont attaché l'idée de la béatitude non pas à sa *cause formelle* mais à sa *cause efficiente*; c'est à dire, qu'ils ont apellé notre bonheur,

ce

ce qu'ils ont jugé capable de produire en nous l'état de la felicité, et qu'ils n'ont point dit, quel eſt l'état de notre ame quand elle eſt heureuſe. C'eſt cet état, que je nomme la cauſe formelle du bonheur. Epicure n'a point pris le change; il a conſidéré la béatitude en elle même, et dans ſon état formel, et non pas ſelon le raport qu'elle a à des êtres tout-à fait externes, comme ſont les cauſes efficientes. Cette maniere de conſidérer le bonheur eſt ſans doute la plus exacte, et la plus digne d'un Philoſophe. Epicure a donc bien fait de la choiſir, et il s'en eſt ſi bien ſervi, qu'elle l'a conduit préciſément où il falloit qu'il allât: le ſeul dogme, que l'on pouvoit établir raiſonnablement ſelon cette route, étoit de dire, que la béatitude de l'homme conſiſte à étre à ſon aiſe, et dans le ſentiment du plaiſir, ou en géneral, dans le contentement de l'eſprit.

§. 9.

Da das höchſte Gut des Menſchen unveränderlich ſeyn ſoll (§. 6—8.): ſo müſſen wir die Mittel kennen lernen, durch deren Anwendung daſſelbe in jedem Zuſtande ſowohl erhalten als befördert wird. Weil nun aber dieſes höchſte Gut nicht außer dem Menſchen zu ſuchen iſt, ſondern in einem gewiſſen im Innerſten der Seele erzeugten Bewußtſeyn beſteht (§. 6.): ſo werden wir in der Moral nur den verſchiedenen Zuſtand der menſchlichen Seele zu betrachten, und hieraus zu unterſuchen haben, wie die innerliche Glückſeligkeit

mit jedem Zustande der Seele bestehen könne? Nun ist es zwar gewiß, daß die Seele im Zustande des Wachens beinahe keinen Augenblick von solchen Ideen leer ist, die von gegenwärtigen Dingen und Veränderungen in ihr erzeugt werden, oder die sie auch aus ihrer auf sich selbst gerichteten Aufmerksamkeit schöpft. Aber es ist auch eben so gewiß, daß die Seele nicht alles dasjenige, was sie denkt, zugleich auf sich bezieht, das heißt, daß sie nicht bei jeder Idee untersucht und entscheidet, ob die vorgestellte Sache mit der innerlichen Glückseligkeit übereinstimme oder streite? Unter dieser Voraussetzung wird die Seele von denen in ihr aufsteigenden Ideen bald abgehen; sie wird sich andern Gedanken überlassen können, und vielleicht zuletzt sogar aufhören, sich äußerlicher Veränderungen und Einwirkungen bewußt zu seyn. Wir können also behaupten, daß es zwo Hauptgattungen des Zustandes der menschlichen Seele gebe. Die Seele bezieht nehmlich entweder die Gegenstände ihrer gegenwärtigen Ideen auf sich, oder nicht. Im andern Fall kann die innerliche Glückseligkeit des Menschen nicht von gegenwärtigen Ursachen erzeugt werden. Dennoch aber ist der Mensch auch in diesem Zustande einer Glückseligkeit sowohl, als des Entgegengesetzten derselben, einer Unzufriedenheit fähig; und ich werde daher in dem ersten Kapitel dieses Hauptstücks jene Glückseligkeit, die in der Gemüthsruhe besteht,

steht, und die Hinderniſſe dieſer Ruhe der Seele, genauer beſtimmen und entwickeln.

§. 10.

Im erſten eben erwähnten Fall (§. 9.) bezieht die Seele gegenwärtige Einwirkungen und Veränderungen auf ſich. Dieſe Einwirkungen und Veränderungen erwecken in der Seele entweder das Bewußtſeyn einer uns angehenden Vollkommenheit, oder einer Unvollkommenheit. Im erſten Fall nennen wir dieſelben angenehme, und im andern Fall unangenehme Veränderungen. Es entſteht alſo in der Moral die Frage: wie ſich ſowohl angenehme als unangenehme Ideen und Veränderungen, zur Beſtimmung des Menſchen, oder zu ſeiner innerlichen Glückſeligkeit verhalten? das heißt, wie wir dieſe Glückſeligkeit im Zuſtande jener Ideen und Veränderungen ſowohl erhalten als befördern können? Die Beantwortung dieſer Frage wird uns den wahren Werth der Dinge, und die Grade der Nutzbarkeit und Schädlichkeit der uns betreffenden Veränderungen, kennen lehren. Ich werde mich alſo, um dieſe Frage vollſtändig zu beantworten, im zweiten Kapitel des gegenwärtigen Hauptſtücks mit der Entwickelung der verſchiedenen Arten der angenehmen Veränderungen, und mit der Beſtimmung ihres Einfluſſes auf die innerliche Glückſeligkeit beſchäfftigen. Das dritte Kapitel wird aber

die Lehre von den unangenehmen Veränderungen, und von der Möglichkeit, ihres Einflusses ungeachtet, dennoch die innerliche Glückseligkeit zu erhalten, und unter gewissen Umständen sogar zu befördern, in sich fassen. In diesem Kapitel werden wir also zugleich die höchste moralische Würde kennen lernen, zu welcher ein vernünftiger und unserer Bestimmung angemessener Gebrauch der Freiheit des Willens den Menschen erheben kann.

Erstes Kapitel.

Von der Gemüthsruhe.

§. 11.

Man sagt, daß eine Kraft ruhe, wenn sie nicht in der Anwendung steht. So lange daher gegenwärtige entweder angenehme oder unangenehme Veränderungen (§. 10.) einen solchen Eindruck auf die Seele machen, daß diese bewogen wird, sich mit der Betrachtung derselben zu beschäfftigen, oder, welches eben so viel sagen will, die von jenen Eindrücken erzeugten Ideen fortzusetzen: so behalten die Kräfte der Seele eine gewisse Richtung; sie stehen in der Anwendung, und man kann also nicht sagen, daß sie ruhen. Wenn hingegen die Seele denen bis zu ihr fortgepflanzten Einwirkungen widersteht, indem sie zwar diese Ideen aufnimmt, aber nicht fortsetzt und auf

sich

sich bezieht, so kann sie sich selbst in der Ruhe erhalten. Es ist nehmlich gewiß, daß jede von außen herkommende Einwirkung, wegen der genauen Verbindung der Seele mit dem Körper, bis in die Seele selbst fortgepflanzt wird, und in derselben eine Idee erzeugt. Wenn nun die Seele keine Freiheit hätte: so würde sie sich nach der Entstehung einer solchen Idee nur mit dieser Idee selbst, und auf keiner andern Seite beschäfftigen können. Da sie aber mit Freiheit begabt ist, und also auch, vermöge dieser Freiheit, ihre Aufmerksamkeit von dem einen Gegenstande abziehen, und auf den andern richten kann: so wird es ihr allerdings möglich seyn, die Beschäfftigung mit der erzeugten Idee und deren Verfolgung zu vermeiden, ihre Aufmerksamkeit derselben zu entziehen, und so den Veränderungen auszuweichen, die sonst in ihr selbst von jener Idee hätten können hervorgebracht werden. Unter diesen Umständen hat daher die äußerliche Einwirkung keinen anhaltenden und bleibenden Einfluß auf die Seele, die von derselben zu keiner andern Richtung oder Anwendung ihrer Kräfte bestimmt wird, und sich also im Zustande der Ruhe befindet. Die Ruhe der Seele, von der wir hier reden, schließt daher keinesweges alle von äußerlichen Einwirkungen herrührende Ideen aus; sondern sie verlangt nur, daß der Mensch diesen Ideen keine anhaltende Aufmerksamkeit widme. Ihr

Begriff enthält also nichts Unmögliches, und wir können nun weiter untersuchen, ob auch in diesem Zustande der Ruhe ein gewisser Grad von Glückseligkeit möglich sey?

§. 12.

Wenn die Seele gegenwärtige Einwirkungen nicht verfolgt, und mithin, von dieser Seite betrachtet, ihre Kräfte ruhen läßt: so bleibt noch ein doppelter Fall möglich. Wir denken uns nehmlich entweder in diesem Zustande theils vergangne, theils zukünftige Veränderungen, und beziehen dieselben auf uns, oder nicht; sondern die Seele beschäfftigt sich mit diesen Vorstellungen eben so wenig, als sie die aus dem Gegenwärtigen geschöpften Ideen verfolgt. Im letzten Fall ist also die Seele ganz unthätig, und verhält sich bei allen in ihr erzeugten Ideen nicht anders als leidend, das heißt, sie empfängt dieselben, ohne sie zu verfolgen, und sich durch ihren Einfluß zu dieser oder jener Anwendung ihrer Kräfte zu bestimmen. Ein solcher Zustand setzt aber eine wirkliche Gefühllosigkeit des Menschen voraus, der nicht fähig ist, bei irgend einer Idee stehen zu bleiben, es mag sich dieselbe in gegenwärtigen, vergangnen, oder als zukünftig gedachten Veränderungen gründen. Da nun vernünftige Ideen dem Menschen zu neuen Anwendungen seiner Kräfte Anlaß geben, und seine Freiheit durch die aus jenen Ideen geschöpften

schöpften Kenntnisse erhöhen (Vorbereit. §. 30.): so sieht man leicht, daß ein Mensch, der zu unempfindlich ist, um irgend eine Idee verfolgen zu können, zu zwekmäßigen Anwendungen seiner Freiheit, und also auch zur Unternehmung solcher Handlungen, durch welche er seine Vollkommenheiten vermehren, und mithin seiner Bestimmung sich nähern kann, ungeschikt seyn müsse. Es wiederspricht daher der eben beschriebene Zustand der Gefühllosigkeit der Bestimmung des Menschen; er ist also böse, und muß, da der Mensch von der Natur zur Vermehrung seiner Vollkommenheiten angetrieben wird, vermieden werden (§. 6). Hieraus können wir die unmittelbare Folge ziehen, daß nichts so gefährlich und den Wahrheiten der Moral mehr zuwieder sei, als die Verwechselung des vorhin geschilderten Zustandes der Ruhe unserer Seele (§. 11.) mit dem Zustande der Gefühllosigkeit und Betäubung, in welchen dieselbe verfällt, wenn sie sich niemals durch eine von gegenwärtigen Veränderungen erzeugte Idee zur Aufmerksamkeit erwecken läßt, und ganz in sich selbst zurückgezogen, über das Vergangne und Zukünftige eben so wenig als über das Gegenwärtige nachdenkt *). Wir müssen uns also bemühen, den Endzwek zu entwickeln, zu welchem, der Bestimmung des Menschen gemäß, die Ruhe der Seele benutzt werden kann. Die Kenntniß dieses Endzweks wird uns zugleich die ver-

künftigen Grenzen des erwähnten Zustandes der Ruhe beurtheilen lehren.

*) Diese Sätze sind hinreichend, um das System der Brachmanen und Quietisten zu widerlegen, die darinn mit einander übereinkommen, daß sie den Zustand der Gefühllosigkeit und Betäubung für das höchste Gut des Menschen halten. Von den Brachmanen hat der gelehrte Jesuit, Carl le Gobien, in der Vorrede zu seiner *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion Chrétienne* eine merkwürdige Stelle: Leur Morale est encore plus outrée que celle de nos Stoiciens. Car ils pouſſent si loin l'apathie ou l'indifférence à laquelle ils rapportent toute la sainteté, qu'il faut devenir pierre ou statue pour en acquérir la perfection. Non seulement ils enseignent, que le sage ne doit avoir aucune passion; mais qu'il ne lui est pas permis d'avoir même aucun desir. De sorte, qu'il doit continuellement s'appliquer à ne vouloir rien, à ne penser à rien, à ne sentir rien, et à bannir si loin de son esprit toute idée de vertu et de sainteté, qu'il n'y ait rien en lui de contraire à la parfaite quiétude de l'ame. C'est, disent ils, ce profond assoupissement de l'esprit, ce repos de toutes les puissances, cette continuelle suspension des sens, qui fait le bonheur de l'homme. Beinahe noch schwärmerischer sind die Vorstellungen, die sich die Quietisten von dem Zustande der völligen Gefühllosigkeit und Unthätigkeit der Seele, als dem höchsten Gut des Menschen, machen, und die uns la Bruyere aus den eignen Schriften des Molinos und seiner Anhänger schildert. *Dialogue II. sur le Quietisme pag.* 33. Alors dans ce triple silence

ce de paroles, de penſées, et de deſirs, ſe trouvant dans un ſommeil ſpirituel, dans une ivreſſe myſtique ou plutôt dans une mort myſtique, toutes les puiſſances ſuſpendues ſont rappellées de la circonférence au centre; Dieu qui eſt ce centre ſe fait ſentir à l'ame par des touches divines, par des gouts, par des illaps, par des ſuavitez ineffables.

§. 13.

Da der Mensch seine Kräfte anwenden oder handeln muß, um seine Vollkommenheiten zu vermehren, und also die Bestimmung, zu welcher er da ist, zu erfüllen: so sieht man leicht, daß die Ruhe der Seele, wenn sie anders unserer eignen Glückseligkeit nicht wiedersprechen soll, keinen andern Endzwek haben könne, als die leichtere Sammlung und Unterstützung der menschlichen Kräfte zur Anwendung derjenigen Mittel, durch welche unsere Vollkommenheit befördert wird. Es kann aber die Anwendung dieser Mittel durch die Ruhe der Seele auf eine doppelte Art erleichtert werden. Man weiß nehmlich aus der Erfahrung, daß lange und ununterbrochne Reihen von aufeinanderfolgenden sinnlichen Eindrücken die Freiheit, und also die wirkliche Thätigkeit der menschlichen Seele einschränken (Vorbereit. §. 39). Wenn wir also den Ideen, die von jenen Einwirkungen erzeugt werden, unsere Aufmerksamkeit niemals entziehen: so verlieren wir ganz natürlich immer mehr von unse-

rer

rer Freiheit, mithin auch von denen in uns liegenden selbstthätigen Kräften, vermittelst deren wir allein fähig sind, unsere Vollkommenheiten, unabhängig von äußerlichen wirkenden Ursachen, zu befördern (§. 6). Es ist daher gut, wenn wir uns gewöhnen, vermittelst der fleißigen Uebung unserer obern Seelenkräfte (Vorbereit. §. 44. II.), von äußerlichen Eindrücken abzugehen; und wenn unsere Seele zuweilen in den Zustand der Ruhe versetzt wird, in welchem sie nicht mehr genöthigt ist, ihre Kräfte nur in der Ordnung und Richtung zu beschäfftigen, zu welcher aus gegenwärtigen Veränderungen fließende, und also von der Freiheit des Willens unabhängige Ideen, sie bestimmen. Dieser Zustand der Ruhe macht uns also, aus dem angezeigten Gesichtspunkt betrachtet, zur vernünftigern Einrichtung unserer Handlungen, und mithin zur glücklichern Beförderung unserer Vollkommenheiten geschikt, indem er Hindernisse entfernt, die uns von der Anwendung unserer Freiheit zurückhalten. Er ist daher nur in so fern gut, oder unserer Bestimmung angemessen, als er uns fähiger macht, gute Handlungen zu unternehmen, und zu diesen Handlungen äußerliche, auf uns bezogne Veränderungen, zu benutzen. Hieraus fließt die unmittelbare Folge, daß ein beständiger Zustand der Ruhe unserer Bestimmung wiedersprechen, und mithin etwas Böses seyn würde, weil wir in einem

solchen Zustande gar keine äußerliche Veränderungen auf uns beziehen (§. 11.), und eben so wenig dieselben zur Beförderung unserer Vollkommenheiten benutzen können; welches doch nothwendig ist, da keine Kraft anders, als in dem ihr angewiesenen Wirkungskreise thätig seyn, und also auch die Seele des Menschen, nur durch eine vernünftige Benutzung des Zusammenhangs, in dem wir mit der Welt stehen, Vollkommenheiten darstellen, und ihre Bestimmung erfüllen kann. Es muß also in der Gewalt des Menschen stehen, sich aus dem Zustande der Ruhe wieder in den Zustand der Beschäfftigung mit gegenwärtigen Veränderungen und Ideen zu versetzen.

§. 14.

Auch aus einem zweiten Gesichtspunkte betrachtet, erleichtert uns der Zustand der Ruhe die Anwendung derjenigen Mittel, die unsere innerliche Glückseligkeit befördern. Es sind, so lange wir uns bloß mit dem Gegenwärtigen beschäfftigen, die in der Seele erzeugten Ideen zu lebhaft, als daß sie uns deutliche Vorstellungen des Vergangnen und der Zukunft verstatten sollten. Wir denken also unter diesen Umständen entweder gar nicht an das Vergangne und Zukünftige, oder unsere Vorstellungen, die sich darauf beziehen, haben ihren Grund einzig und allein in der Einbildungskraft, die mit den Ideen des Gegenwär-

tigen,

tigen, ähnliche Bilder aus dem Vergängnen, oder auch die Vorstellung zukünftiger Veränderungen, als noch zu erwartender Folgen der gegenwärtigen verknüpft. Im ersten Fall werden wir zur vernünftigen und reifen Ueberlegung unserer Unternehmungen ungeschikt, weil wir weder die vormals begangnen, aber nicht bemerkten Fehler verbessern, und durch die erlangte Kenntniß dieser Fehler uns selbst vorsichtiger machen, noch auch den unangenehmen in der Zukunft bevorstehenden Veränderungen wirksame Mittel entgegensetzen können, da wir jene Uebel gar nicht voraussehen. Wenn wir zur reifen und vernünftigen Ueberlegung gewisser Handlungen untüchtig sind: so verlieren wir, in Rücksicht auf dieselben, die Ausübung unserer Freiheit, also auch die Anwendung des Vermögens, durch eigne selbstthätige Bemühungen unsere Vollkommenheiten zu erweitern (§. 5.); und dieser Verlust entfernt uns zugleich von unserer Bestimmung (§. 3). Im andern Fall sind die von der Einbildungskraft erzeugten Vorstellungen des Vergangnen und des Zukünftigen mit den Ideen des Gegenwärtigen vermischt. Sie sind also ganz natürlich verworren, das heißt, wir unterscheiden in denselben nicht alles, was wir unterscheiden sollten, um uns die Sachen ihrer wirklichen Beschaffenheit gemäß vorzustellen. Wir werden uns also sowohl das Vergangne als die Zukunft von einer falschen Seite vorstellen,

und

und weil wir nach diesen Vorstellungen die Maaßregeln zu unsern Handlungen nehmen: so können auch diese der wahren Beschaffenheit der Dinge und Veränderungen, und eben so wenig dem natürlichen Zusammenhange oder der Bestimmung der Dinge angemessen seyn. Sie werden daher auch unserer eignen Bestimmung wiedersprechen (§. 3. 4.), und mithin böse seyn (§. 2. und 5). Aus diesen Gründen sieht man leicht, daß der Mensch in beiden Fällen der Gefahr ausgesetzt sei, durch seine eigne Nachläßigkeit, die innerliche Glückseligkeit, nach welcher er streben soll, zu verlieren, oder doch zu verhindern; und daß er also, um seine Bestimmung zu erfüllen, die Mittel ergreifen müsse, die ihn wieder eine solche Gefahr schützen können. Da es nun gewiß ist, daß die Seele im Zustande der Ruhe ihre Aufmerksamkeit mit dem besten Erfolg auf das Vergangne oder auf das Zukünftige richten kann, weil sie sich hier nicht weiter mit dem Gegenwärtigen beschäfftigt: so erkennen wir ohne Mühe, daß der Zustand der Ruhe, in so fern als er den Menschen zur reifen und vernünftigen Ueberlegung seiner Handlungen geschikter macht, unserer natürlichen Bestimmung angemessen, und mithin gut sei; und daß wir also unsere Seele in diesen Zustand zuweilen versetzen dürfen, und sogar, zur Beförderung unserer eignen Glückseligkeit, verse-

tzen müssen, ohne sie doch aber in demselben beständig zu lassen (§. 13).

§. 15.

Wenn wir nun die Frage aufwerfen, in wie fern wir in dem eben erwähnten Zustande der Ruhe einer innerlichen Glückseligkeit fähig sind? so wird sich dieselbe aus dem Vorhergehenden leicht beantworten lassen. Da wir nehmlich unter der gedachten Voraussetzung aus dem Gegenwärtigen keinen Stoff zu unserer innerlichen Glückseligkeit nehmen können: so bleibt nur die Zufriedenheit mit uns selbst und mit unsern Handlungen, in Rücksicht auf das Vergangne sowohl als auf die Zukunft, übrig, die uns innerlich glücklich machen kann. Wenn uns diese Zufriedenheit fehlt: so entsteht in der Seele das Bewußtseyn einer Unvollkommenheit, die uns angeht. Nun hat aber die Seele des Menschen einen natürlichen Hang zur Vollkommenheit (§. 3.); und einen gerade entgegengesetzten Eindruck wird daher die Bemerkung einer Unvollkommenheit auf die Seele machen. Jede Unvollkommenheit entfernt uns von dem Ziel, dem wir uns zu nähern trachten, von der Beförderung unserer Vollkommenheiten. Um also unserm natürlichen Triebe zu folgen, werden wir der bemerkten Unvollkommenheit, die wir als unserer Bestimmung wiedersprechend, und mithin als böse betrachten, auszuweichen

suchen,

suchen, und unsern Seelenkräften eine auf diesen Endzwek sich beziehende Richtung geben. Wir verlieren daher unter diesen Umständen die Gelegenheit, die Ruhe der Seele auf eine unserer Bestimmung angemessene Art (§. 13. 14.) zu benutzen, weil wir uns mit der Entfernung, oder auch nur mit der bloßen Betrachtung der an uns wahrgenommenen Unvollkommenheiten beschäfftigen müssen, und hierdurch von der ununterbrochnen Erweiterung unserer Vollkommenheiten abgehalten werden. Es ist also gewiß, daß wir die unveränderliche Zufriedenheit mit uns selbst und mit unsern Handlungen, in Rücksicht auf das Vergangne und auf die Zukunft, die ich mit einem Wort die Gemüthsruhe nennen will, zu den wesentlichen Stücken unserer innerlichen Glückseligkeit, und zu den wirksamsten Mitteln rechnen müssen, die uns unsere Bestimmung erfüllen helfen.

§. 16.

Dieser Lehrsatz von der Gemüthsruhe führt uns auf die Untersuchung der Mittel, durch welche dieselbe befördert werden kann, und hier wollen wir zuerst diejenigen Stücke bestimmen, die zur Gemüthsruhe, in Rücksicht auf das Vergangne, gehören. In jener vom wirksamen Einfluß äußerlicher Veränderungen freien Stille, die ich im Vorhergehenden (§. 11.) geschildert habe, kann sich der Mensch

an seine ehemals unternommenen und ausgeführten Handlungen vollständig erinnern. Er kann dieselben mit seiner natürlichen Bestimmung zusammenhalten, und aus dieser Vergleichung entscheiden, ob sie gut oder böse waren? Findet er, daß sie gut, und mithin dem Endzwek oder dem richtigen Gebrauch seiner Kräfte angemessen waren: so kann er noch weiter untersuchen, ob er sich zu diesen Handlungen durch einen freien Entschluß seines Willens bestimmte, oder vielmehr ohne vorhergehende Ueberlegung von irgend einer wirkenden Ursache zu denselben bestimmt wurde? Nur im ersten Fall kann der Mensch sowohl mit sich selbst als mit seinen vormaligen Handlungen zufrieden seyn. Mit sich selbst ist er zufrieden, weil er in seinen eigenthümlichen und selbstthätigen Kräften dasjenige Maaß von Stärke findet, welches zur Beschließung und Ausführung guter Handlungen erfordert wird; und die Zufriedenheit mit seinen Handlungen fließt unmittelbar aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung derselben mit dem natürlichen Zusammenhang der Dinge. Im andern Fall wird er zwar mit seinen Handlungen, die er für gut erkennt, nicht aber mit sich selbst zufrieden seyn können, weil jene Handlungen nicht ihm, als einem mit Freiheit wirkenden Wesen, sondern andern von seiner Freiheit unabhängigen Ursachen zugehören. Hier findet er sich selbst nicht als die wirkende

Ursache,

Ursache, sondern nur als das Werkzeug der guten Handlung. In so fern wir uns aber bloß als Werkzeuge zu einer Veränderung verhalten: so fehlt uns die Eigenschaft der Selbstthätigkeit, und wir hängen also, wenn jene Veränderung unsere Vollkommenheiten vermehren soll, selbst in Rücksicht auf die Erfüllung unserer natürlichen Bestimmung, nicht von uns, sondern von der Zusammenkunft gewisser glücklicher Umstände ab, die uns ohne unser Zuthun zur Unternehmung der guten Handlung bestimmen. Unter dieser Voraussetzung entsteht in der Seele das Bewußtseyn einer Unzulänglichkeit, und mithin einer Unvollkommenheit ihrer selbstthätigen Kräfte; und die Folge dieses Bewußtseyns ist, wenn wir anders als partheilose Richter verfahren, die Unzufriedenheit des Menschen mit sich selbst (§. 6). Wir werden freilich nur wenige Menschen finden, die sich mit einer so strengen Unpartheilichkeit beurtheilen, daß sie noch nicht ganz zufrieden sind, wenn ihre Handlungen gut waren, sondern auch verlangen, daß diese Handlungen durch einen freien Entschluß ihres Willens unternommen seyn sollen, um sich bei denselben vollkommen zu beruhigen. Man wird mir aber dennoch zugeben, daß, weil unsere innerliche Glückseligkeit als das höchste Gut des Menschen unveränderlich seyn soll (§. 6—8.), diejenigen sehr unvorsichtig handeln, die es bei der Beförderung dieses höchsten Guts auf die

Zusammenkunft solcher Umstände ankommen lassen, die nicht von ihnen abhängen, sondern nur zufällig, und daher vielen Veränderungen unterworfen sind; so, daß man von ihrer Wirksamkeit sich keine Darstellung und Erhaltung unveränderlicher Vollkommenheiten, sondern nichts weiter als eine Unterstützung eigner Bemühungen um den Endzwek der innerlichen Glückseligkeit versprechen darf. Wir müssen also, weit entfernt, das vorhin erwähnte Gefühl der Unzulänglichkeit unserer Kräfte zu unterdrücken, uns vielmehr selbst anklagen, daß wir bei dem günstigsten Zusammenfluß von Umständen unsere Freiheit nicht wirken ließen, und jene glücklichen Umstände selbstthätig nicht benutzten, sondern nur einem Zufall die gute Handlung verdanken müssen, zu welcher wir, als ein für sich selbst unthätiges Werkzeug, bestimmt wurden. Diese Betrachtung kann uns in Zukunft auf die günstige Lage der Umstände, und die glückliche Benutzung derselben aufmerksamer machen, und also unserer Bestimmung näher bringen.

§. 17.

Wenn wir bei der Vergleichung einer vormals von uns unternommenen Handlung mit dem Endzwek der innerlichen Glückseligkeit finden, daß dieselbe böse war (§. 16.): so können in der Seele verschiedene Grade der Unzufriedenheit Statt finden. Um diese Grade deutlich

deutlich zu entwickeln und zu bestimmen, müssen wir sowohl auf die Art der bösen Handlung selbst, als auf die Theilnehmung des Menschen an derselben Rücksicht nehmen. Bei der Betrachtung der bösen Handlung für sich selbst, haben wir unsere Aufmerksamkeit auf die Folgen derselben zu richten. Diese Folgen sind immer von der Art, daß sie eine Unvollkommenheit verursachen, indem sie Veränderungen hervorbringen, die mit dem natürlichen Zusammenhang der Dinge streiten. Sie sind also böse, aber sie betreffen entweder nur den Menschen selbst, der die Handlung unternahm, oder sie erstrecken sich auch auf andere Menschen. Der erste Fall findet Statt, wenn die böse Handlung nur den Thäter selbst von der Beförderung seiner Vollkommenheiten abhält, indem sie ihm sowohl die Gelegenheit raubt, sich zu eben der Zeit, da er sie unternahm, mit einer würdigern Arbeit zu beschäfftigen, als auch zuweilen durch ihre Folgen seine Kräfte schwächt und aufreibt. Im andern Fall hindert die böse Handlung auch andere Menschen an der Beförderung ihrer Vollkommenheiten, oder sie entzieht ihnen sogar die Vollkommenheiten, die sie schon besaßen. Da nun der Grad der Unzufriedenheit den Graden der Unvollkommenheit angemessen seyn muß, über welche dieselbe entsteht, und diese Unvollkommenheit im andern eben erwähnten Fall größer ist als im ersten, weil die böse Handlung im

andern Fall ihre Folgen zugleich auf andere Menschen und auf den Thäter selbst äußert (§. 4.), im ersten Fall aber nur dem Thäter selbst schädlich wird: so können wir den Satz behaupten: daß die Gemüthsruhe des Menschen durch die über böse Handlungen von der andern Art entstandene Unzufriedenheit mehr gestört werden müsse, als durch die Unzufriedenheit, die er über böse Handlungen von der ersten Art empfindet, weil diese nur in ihm selbst, nicht aber bei andern Menschen Unvollkommenheiten hervorbringen.

§. 18.

In beiden vorhin unterschiedenen Fällen sind die bösen Folgen der Handlung entweder von der Beschaffenheit, daß der Thäter die daraus entstandnen Unvollkommenheiten wieder entfernen kann, oder es steht dieses nicht in seiner Gewalt. Da nun eine anhaltende Unvollkommenheit weit mehr mit der natürlichen Bestimmung der Dinge streitende Folgen nach sich ziehen muß, als diejenige, die wieder entfernt werden kann: so wiederspricht auch eine Handlung, durch welche nicht weiter zu hintertreibende Unvollkommenheiten gewirkt werden, der Bestimmung des Menschen ungleich mehr, als eine andere Handlung, die nur solche Unvollkommenheiten hervorbringt, die nicht beständig anhalten, sondern wieder entfernt

fernt werden können. Es muß daher die Unzufriedenheit des Menschen über eine Handlung von der ersten Art größer seyn, als über Handlungen von der andern Art; und die Gemüthsruhe wird also von jener Unzufriedenheit mehr gestört werden, als von der letztern.

§. 19.

Auch das Bewußtseyn der verschiedenen Theilnehmung des Menschen an der für böse erkannten Handlung, wird die Grade seiner Unzufriedenheit bestimmen. Da wir nun hier bloß von freien Handlungen reden: so versteht es sich von selbst, daß Veränderungen, die von der Freiheit des Menschen, der jetzt seine vollbrachten Handlungen untersucht, unabhängig waren, und ihm von irgend einem Zwang nothwendig gemacht wurden, seine Zufriedenheit nicht vermindern, und also seine Gemüthsruhe nicht stören können, wenn sie gleich böse Folgen nach sich zogen; denn er kann sich diese Folgen eben so wenig, als die Anwendung seiner einem Zwang unterworfnen Kräfte, durch welche dieselben hervorgebracht wurden, beimessen (Vorbereit. §. 28). Nur schwache und mit den natürlichen Einschränkungen der menschlichen Kräfte unbekannte Menschen werden sich daher über solche nothwendige Veränderungen, bei denen sie nur die Werkzeuge abgaben, beunruhigen. Wenn sich hingegen der

Mensch das Zeugniß geben muß, daß er ungezwungen, und also durch einen freien Entschluß seines Willens, eine böse Handlung unternommen: so entsteht in ihm das Bewußtseyn gewisser durch seine Schuld hervorgebrachter Unvollkommenheiten, und in diesem Bewußtseyn gründet sich immer eine gerechte Unzufriedenheit. Es hatte nehmlich der Urheber der Handlung damals, als er sie unternahm, entweder Kenntnisse genug, um das Böse in derselben zu entdecken, oder seine Einsichten waren zu dieser Erkenntniß zu eingeschränkt. Im ersten Fall entfernte er sich ganz von seiner Bestimmung, indem er wieder die erkannten Vollkommenheiten handelte, und gerade dasjenige that, von dem er wußte, daß es diese Vollkommenheit hindern oder aufheben würde. Im andern Fall handelte er seiner Bestimmung ebenfalls zuwieder, indem er eine Handlung unternahm, von der er gar noch nicht wußte, ob sie seiner Bestimmung angemessen sei, oder derselben wiederspreche? Doch ist die böse Handlung im ersten Fall freier als im andern, und jene verdient daher auch ihrem Urheber stärker imputirt oder zugerechnet zu werden, als diese (Vorbereit. §. 33). Je weiter sich aber der Mensch von seiner Bestimmung entfernt, desto mehr nehmen seine Unvollkommenheiten zu, und mit ihnen wächst zugleich in seiner Seele der Grund zur Unzufriedenheit. Nun entfernt er sich von seiner Bestim-

Bestimmung desto weiter, je mehr er seine Freiheit mißbraucht, und da dieser Mißbrauch im ersten eben erwähnten Fall größer ist als im letztern: so kommen wir auf den Lehrsatz: Daß die Erinnerung an böse Handlungen, die der Mensch schon bei ihrer Unternehmung für böse erkannte, in der Seele desselben eine größere Unzufriedenheit erzeugen, und also seine Gemüthsruhe mehr stören müsse, als das Andenken böser Handlungen, die er jezt erst als böse erkennen lernte.

§. 20.

Die vorhergehenden Lehrsätze enthalten das Wesentliche aus der Lehre vom Gewissen. Es besteht nehmlich das Gewissen in dem Vermögen des Menschen, über die gute und böse Seite seiner eignen Handlungen zu urtheilen; und er kann also dieses Urtheil sowohl über vollbrachte als über noch auszuführende Handlungen fällen. Aber er kann auch sein Gewissen durch die anhaltende Beschäfftigung mit äußerlichen, besonders angenehmen Veränderungen unterdrücken, und in diesem Fall sagt man, daß sein Gewissen schlafe. Der Grund des schlafenden Gewissens liegt also in dem Unvermögen der menschlichen Seele, sich mit der Beurtheilung unserer Handlungen zu eben der Zeit zu beschäfftigen, da sie ganz mit andern von äußerlichen Einwirkun-

gen, oder auch von ununterbrochen fortgesetzten Arbeiten herrührenden Ideen angefüllt ist. Sobald hingegen diese Einwirkungen aufhören, oder die Beschäfftigung mit einer Arbeit, die unsere ganze Aufmerksamkeit verlangte, unterbrochen wird: so kann auch die von fremden Ideen freie Seele ihre Beurtheilungskraft auf die Untersuchung unserer eignen Handlungen richten, und entscheiden, ob sie gut oder böse genannt zu werden verdienen? Wenn wir nun bei der Beurtheilung unserer vollbrachten Handlungen finden, daß dieselben gut oder unserer Bestimmung angemessen waren: so wird auch das Urtheil, welches wir von denselben fällen, mit dem Bewußtseyn einer Vollkommenheit verknüpft seyn müssen. Jede Vollkommenheit enthält aber eine Harmonie, und das Bewußtseyn einer Vollkommenheit, mithin auch das Urtheil, welches ein solches Bewußtseyn in sich faßt, muß also ebenfalls harmonisch seyn, das heißt, es wird keinen Wiederspruch gegen unsere Bestimmung enthalten. Wenn daher das Gewissen eine Handlung für gut erklärt: so sagen wir mit Recht, unser Gewissen sei gut, und also ruhig; so wie es hingegen böse und unruhig wird, wenn es die eine oder die andere von unsern freien Handlungen für böse erkennt (§. 19).

§. 21.

Sowohl das gute als das böse Gewissen kann uns falsche Ideen von unsern Handlungen

gen beibringen. Unser Vermögen, von dem, was gut und böse ist, zu urtheilen, gründet sich nehmlich in den obern Erkenntnißkräften der Seele, vermittelst welcher wir geschikt sind, den Zusammenhang der Dinge, mithin die natürliche Bestimmung derselben, und dasjenige, was mit dieser Bestimmung entweder übereinkommt oder streitet, das heißt, was gut oder böse ist, zu entdecken. Nun sind aber unsere Erkenntnißkräfte eingeschränkt, und bleiben, wenn sie gleich mit der größten Sorgfalt angebaut werden, noch immer falschen Vorstellungen ausgesetzt, weil unsere ersten Ideen doch beständig ihren Grund in sinnlichen Eindrücken haben, diese sinnlichen Einwirkungen aber sehr oft eine so große Mannigfaltigkeit von Bildern erzeugen, daß wir unsere Aufmerksamkeit nicht gehörig auf alle einzelne in denselben enthaltene Stücke richten, und also noch nicht alles wirklich Verschiedene mit hinlänglicher Genauigkeit unterscheiden können. Hieraus entstehen nothwendig falsche Vorstellungen, und aus diesen falschen Vorstellungen fließen eben so falsche Urtheile und Schlüsse. Es ist also sehr leicht möglich, daß wir eine Handlung, die in der That mit unserer Bestimmung übereinkommt, für böse, und eine andere, die derselben widerspricht, für gut halten, wenn wir uns beide Handlungen aus falschen Gesichtspunkten, und ohne alles, was unterschieden werden sollte,

wirklich

wirklich zu unterscheiden, vorstellten. Unter diesen Umständen verfällt unser Gewissen in einen Irrthum, nnd man sieht daher ohne Mühe, daß ein irrendes Gewissen zur Unzeit ruhig oder auch unruhig seyn könne; und daß kein anderes Mittel, die Irrthümer des Gewissens zu vermeiden, vorhanden sei, als die möglichst deutliche Erkenntniß der wahren oder natürlichen Bestimmung der Dinge. So lange diese Erkenntniß noch nicht den höchsten Grad der Deutlichkeit erlangt hat: so bleibt es noch immer möglich, daß wir unser Urtheil von der guten oder bösen Seite unserer Handlungen wieder verändern müssen, weil unsere Einsichten vollständiger und deutlicher geworden sind. War also das irrende Gewissen in Rücksicht auf eine unserer Handlungen ruhig: so ist die mit jener Gewissensruhe verknüpfte Zufriedenheit unbeständig; sie bleibt immer der Gefahr ausgesetzt, in eine Unzufriedenheit verwandelt zu werden, und wiederspricht also der Beförderung der innerlichen Glückseligkeit (§. 6). Eben so gefährlich ist die Unruhe des irrenden Gewissens. Hier glauben wir in unsern Handlungen etwas Böses zu sehen, welches doch gar nicht in derselben liegt. Wir werden mit uns selbst und mit den Anwendungen unserer Kräfte unzufrieden; wir glauben schon von allen Seiten her Vorwürfe wegen unserer ganz unschuldigen Handlungen zu hören; und um jener Unzufrie-

zufriedenheit eben so wie diesen Vorwürfen auszuweichen, verändern wir unsern ersten vielleicht sehr gut angelegten Plan, und folgen einem neuen Entwurf, der uns von der Beförderung der Vollkommenheiten abhält, die wir, vom irrenden Gewissen verführt, verkannten. So entfernt den Menschen die ungegründete Unruhe des Gewissens sehr oft von seiner wahren Bestimmung, da doch das Gewissen nur darum in uns gelegt wurde, um jene Bestimmung zu befördern.

§. 22.

Aus diesen Sätzen fließen einige unmittelbare Folgen, die uns lehren werden, in wie weit der Zustand des Gewissens unsere Gemüthsruhe befördern oder stören könne. Wenn wir nehmlich die verschiedenen Arten und Anwendungen des Gewissens (§. 20. 21.) gehörig von einander absondern, und mit dem Begriff der Gemüthsruhe vergleichen: so kommen wir auf folgende Lehrsätze.

I. Die gegründete Unruhe des Gewissens muß nothwendig die Zufriedenheit des Menschen unterbrechen, und also seine Gemüthsruhe stören; weil sie immer ein Bewußtseyn wirklicher durch seine Handlungen hervorgebrachter Unvollkommenheiten voraussetzt.

II. Wenn der Mensch noch vor einer wirklich bösen Handlung, an die er sich jetzt erinnert,

nert, wegen dieser Unternehmung einige Unruhe in seinem Gewissen fühlte, so wird jene Erinnerung, und das mit derselben verbundene böse Gewissen, seine Gemüthsruhe ungleich mehr stören, als wenn ihm dieselbe Handlung, ehe er sie unternahm, von seinem irrenden Gewissen als gut vorgestellt wurde (§. 19).

III. Wenn der Mensch vor der Unternehmung einer Handlung alle in seinen Kräften stehende Mittel angewandt hat, um deutlich zu erkennen, ob jene Handlung gut oder böse sei: so kann ihm der Irrthum seines Gewissens nicht beigemessen werden; und sein jetziges Bewußtseyn der aus seiner Handlung entsprungnen Unvollkommenheiten wird sein Gewissen nur in so fern unruhig machen, und also seine Gemüthsruhe stören können, als es in seiner Freiheit stand, die böse Handlung ganz zu unterlassen.

IV. Die gegründete Ruhe des Gewissens erzeugt im Menschen eine unveränderliche Zufriedenheit, und befördert also seine Gemüthsruhe; denn unter dieser Voraussetzung ist er mit unwiedersprechlicher Gewißheit und aus der Kenntniß der natürlichen Bestimmung der Dinge, von den guten Eigenschaften seiner Handlungen überzeugt.

V. So oft als der Mensch sich nicht aus der deutlichen Erkenntniß der natürlichen Bestimmung

mung der Dinge von demjenigen, was in einer Handlung gut oder böse ist, überzeugen kann, so werden seine Einsichten in dieser Art nur bis zu einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben werden können, und also eben so, wie das darauf gegründete Urtheil seines Gewissens, Irrthümern ausgesetzt bleiben. Dieser Mangel einer unwiedersprechlichen Ueberzeugung kann daher dem Menschen zum Merkmal eines Gewissenszustandes dienen, dem er sich nicht ganz überlassen darf, weil sich derselbe vielleicht auf falsche Urtheile von dem, was gut und böse ist, gründen könnte (§. 21). Hier bleibt also dem Menschen weiter nichts übrig, als daß er, um die schädlichen Folgen seines vielleicht irrenden Gewissens zu vermeiden, alle Mittel anwende, die ihn zu einer deutlichen und sichern Kenntniß der noch nicht zuverläßig erkannten Wahrheit begleiten können, und daß er den Handlungen, von deren Eigenschaften er wegen jener mangelnden Kenntniß noch nicht mit Gewißheit urtheilen kann, so lange, als es ihm möglich ist, ausweiche. Wer die vielen Schwierigkeiten kennt, die mit der Erwerbung vollkommen deutlicher und zuverläßiger Einsichten, besonders derjenigen, die sich auf die Kenntniß des Guten und Bösen beziehen, verbunden sind, der wird auch gewiß die Güte des unendlichen Schöpfers dankbar verehren, der durch seine Offenbarungen der schwachen und wankenden

menschs

menschlichen Vernunft zu Hülfe kahm, und uns den sichersten und einfachsten Weg zur beständigen Erhaltung der Gewissensruhe zeigte.

§. 23.

Die Unzufriedenheit des Menschen mit seinen vollbrachten moralischen Handlungen heißt die Reue. Sobald also das Gewissen über eine schon ausgeführte Handlung unruhig wird: so ist auch mit dieser Unruhe die Reue verbunden, die daher eben die verschiedenen Grade haben kann, die ich von der Unruhe des Gewissens (§. 22. I. II. III.) angegeben habe. Diese Reue kann gute Folgen haben, in so fern als sie den Menschen veranlaßt, die von ihm dargestellten Unvollkommenheiten, wenn nehmlich dieß in seinen Kräften steht, zu entfernen, und in Zukunft ähnliche böse Handlungen zu vermeiden. Schon der Vorsatz, in Zukunft besser und zwekmäßiger zu handeln, ist gut, und kann den Menschen, bei der durch die Vorwürfe seines Gewissens gestörten Gemüthsruhe, trösten. Wenn hingegen der Mensch zu schwach ist, um einen solchen Vorsatz zu fassen, weil er mannigfaltige Hindernisse, die ihm bei der Ausführung desselben im Wege stehen, vorausieht: so stört die Reue seine Gemüthsruhe auf eine doppelte Art, indem sie ihn sowohl mit seinen Handlungen, als auch, durch den Gedanken an die Ohnmacht und Unvollkommenheit seiner zu zwekmäßigern

Hand-

Handlungen ungeschikten Kräfte, mit sich selbst unzufrieden macht. Es bleibt also die für sich, und ohne Rücksicht auf ihre guten Folgen, betrachtete Reue immer etwas Böses, und wiederspricht unserer innerlichen Glückseligkeit, weil sie beständig das Bewußtseyn gewisser Unvollkommenheiten voraussetzt. Wir können daher den allgemeinen Satz bilden: daß die vollkommne Gemüthsruhe, in Rücksicht auf das Vergangne, in der Befreiung des Menschen von der Reue bestehe.

§. 24.

Zu einer vollkommnen Gemüthsruhe gehört auch die Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst und mit seinen Handlungen, in Rücksicht auf die Zukunft (§. 15.), und wir müssen daher unsere Aufmerksamkeit jetzt auf diejenigen Stücke richten, die jene Zufriedenheit entweder befördern oder hindern können. Wenn der Mensch von keinen äußerlichen Einwirkungen zerstreuet wird, so kann er sich mit der Vorstellung und Untersuchung der Veränderungen beschäfftigen, die ihm noch in der Zukunft bevorstehen. Diese Veränderungen hängen entweder von den schon vollbrachten Handlungen des Menschen ab, oder nicht, und in beiden Fällen sind sie entweder angenehm oder unangenehm (§. 10). Zur vollständigen Beurtheilung des Einflusses, den die Vorstellung dieser verschiedenen Veränderungen auf die

Gemüthsruhe des Menschen haben kann, müssen folgende Lehrsätze den Grund legen.

I. Der Mensch ist mit sich selbst, in Rücksicht auf die Zukunft, zufrieden, wenn er bei der Vergleichung seiner Kräfte mit denen als zukünftig gedachten Veränderungen findet, daß er stark und selbstthätig genug sei, um den bösen oder unangenehmen Veränderungen auszuweichen, oder doch ihren bösen Einfluß auf seinen Zustand zu vermindern, und hingegen die guten und angenehmen Veränderungen sich zu verschaffen. Unter dieser Voraussetzung sieht nehmlich der Mensch, daß ihm zur Beförderung seiner Vollkommenheiten nichts fehle. Er fühlt sich tüchtig, seine Bestimmung zu erfüllen; und dieses Gefühl seines Vermögens, glücklich zu werden, macht ihn mit sich selbst zufrieden (§. 6).

II. Mit seinen Handlungen ist der Mensch, in Rücksicht auf die Zukunft, zufrieden, wenn er unter ihren noch zu erwartenden Folgen keine böse oder unangenehme Veränderung entdekt, sondern nur gute und angenehme noch bevorstehende Veränderungen, als Folgen seiner Unternehmungen, voraussieht. Bei einer solchen Vorstellung der Zukunft erkennt nehmlich der Mensch seine Handlungen für gut, weil sie sich als Mittel zur Beförderung seiner Vollkommenheiten verhalten (§. 6.), und ist also mit denselben zufrieden.

III. Sowohl mit sich selbst als mit seinen Handlungen wird der Mensch, in Rücksicht auf die Zukunft, nur in dem Fall vollkommen zufrieden seyn können, wenn seine in den beiden vorhergehenden Lehrsätzen erwähnten Kenntnisse nicht auf bloßen Vermuthungen beruhen; sondern sich vielmehr in der richtigen Entwicklung des Wesens der Dinge, und der Begriffe seiner Handlungen, und also in unwiedersprechlich gewissen Vordersätzen gründen. Wenn diese Bedingung nicht statt findet: so kann die in der Seele des Menschen entstandene Zufriedenheit in der Folge durch eine deutlichere und richtigere Kenntniß der Wahrheit aufgehoben werden. Sie ist also nicht unveränderlich, und daher keine wahre Zufriedenheit (§. 6.), wie sie der Mensch, seiner Bestimmung gemäß, suchen soll.

§. 25.

Wenn sich der Mensch unangenehme Veränderungen als zukünftig denkt: so sieht er mit denselben zugleich einen Verlust oder eine gewisse Einschränkung seiner Vollkommenheiten voraus (§. 10). So wie nun jedes Bewußtseyn gewisser Unvollkommenheiten, die wir an uns bemerken, uns unzufrieden und also unruhig macht, so wird auch der Gedanke, daß zukünftige Veränderungen, die uns unvollkommner, und mithin zur Beförderung unserer Glückseligkeit ungeschikter machen kön-

nen, zu erwarten sind, Unzufriedenheit und Unruhe in uns erzeugen müssen. Die unruhige Erwartung zukünftiger unangenehmer Veränderungen heißt die Furcht *). Wir fangen also an, uns zu fürchten, sobald als wir in der Zukunft die Möglichkeit voraussehen, gewisse Vollkommenheiten zu verlieren. Die als zukünftig gedachten unangenehmen Veränderungen sind aber entweder Folgen unserer schon vollbrachten freien Handlungen, oder sie stehen mit denselben in keinem Zusammenhang (§. 24). Im ersten Fall ist die Furcht des Menschen mit der Unruhe seines Gewissens und mit der Reue verbunden (§. 23). Er fürchtet nicht allein das zukünftige Uebel, sondern er ist auch mit sich selbst, als dem Urheber desselben, unzufrieden. Wenn er gleich eine Möglichkeit entdekt, den gefürchteten unangenehmen Veränderungen auszuweichen; wenn er gleich diese bösen Veränderungen nicht als gewiß, sondern nur als möglich oder wahrscheinlich voraussieht, und also in seiner Unruhe von dem Gedanken, daß seine Furcht vielleicht ungegründet seyn könnte, wieder aufgerichtet wird: so bleibt doch immer in seiner Seele das Bewußtseyn der freien Handlung zurück, die er, in so fern als sie böse, seiner Bestimmung wiedersprechende Folgen, nach sich ziehen kann, nothwendig für böse erkennen, und bereuen muß. Bei dem geringsten Anschein eines ihm bevorstehenden Uebels wird

ihm

ihm seine Einbildungskraft jene böse Handlung und die noch immer möglichen bösen Folgen derselben von neuem vorstellen, und durch die doppelte Einwirkung der Reue und der Furcht seine Gemüthsruhe stören. Wenn ihm die unternommne Handlung eine Verletzung seiner äußerlichen Pflichten zu enthalten scheint: so fürchtet er den menschlichen Richterstuhl und die von den Gesetzen angedrohten Strafen; und wenn ihn gleich die Erkenntniß, daß seine Handlung von keinem strafenden Gesetz verdammt werde, von dieser Furcht befreit: so kann er doch noch nicht ruhig seyn. Er wird sich nehmlich noch immer fürchten, theils durch die Verachtung guter und einsichtsvoller Menschen, die er sich durch seine dem Endzwek der Glückseligkeit wiedersprechende Handlung zuzieht, beschämt, oder von andern, die seinen begangnen Fehler zu ihrem Vortheil zu benutzen wissen, an der weitern Beförderung seiner Vollkommenheiten gehindert zu werden. Alle diese Betrachtungen machen ihn schüchtern, und vermehren seine Bemühung, die fehlerhafte Handlung, die er unternahm, vor den Augen der Welt zu verbergen; weil er, sobald dieselbe bekannt wird, die unangenehmsten Folgen vorauszusehen glaubt. Sein ganzes Betragen wird also gezwungen; er wählt mit der ängstlichsten Sorgfalt jedes Wort, um sich nicht etwa durch eine übereilte Rede zu verrathen, und jede entfernte, vielleicht ganz zufälli-

fällige, Anspielung auf die Handlung, deren Andenken ihn beunruhigt, erwekt seine Einbildungskraft zur neuen Darstellung aller mit dem Gedanken an jene Handlung verknüpften Ideen. Jetzt wird er von seiner Unruhe plötzlich überrascht; sein Gesicht, seine Stellung, der Ton seiner Stimme, alles dieß zeugt von der Bewegung, die in seiner Seele vorgeht, und sein so sorgfältig verborgnes Geheimniß wird unter diesen Umständen, wenn gleich noch nicht ganz aufgedekt, doch so weit verrathen werden, daß der Kenner der Pathognomik den Schluß machen kann, es müsse in der Seele dieses Menschen eine große Revolution vorgegangen seyn, die durch die Wirksamkeit der Einbildungskraft (Vorbereit. §. 35.) die Nervenmaterie erschüttert, ihren Einfluß durch den Körper fortgesetzt, und selbst auf der Oberfläche desselben die bemerke Veränderung hervorgebracht habe. Es ist daher, wie wir aus diesen Erfahrungen schließen können, allerdings ein guter Beweisgrund für die Unschuld eines Menschen, den man wegen einer bösen That in Verdacht hat, wenn er in seinem ganzen Betragen keine Schüchternheit, keine Furcht zeigt, und bei keiner Schilderung jener That und ihrer Umstände, vielweniger aber bei einer bloßen Anspielung auf dieselbe, solche sichtbare Veränderungen an sich bemerken läßt, wie ich kurz zuvor angegeben habe**).

*) Aristo=

*) Aristoteles erklärt die Furcht nicht ganz richtig, wenn er sagt, daß sie in der Erwartung eines Uebels bestehe; denn diese Erwartung kann auch ruhig seyn, wenn die Trostgründe der Vernunft ihre gehörige Wirkung thun, und wir also schon aufgehört haben, uns zu fürchten. Φοβούμεθα δὲ δηλονότι τὰ φοβερά. ταῦτα δ' ἐστὶν, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, κακά· διὸ καὶ τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν κακῆς, φοβούμεθα ἂν πάντα τὰ κακά. ARISTOTELES in *Ethic. ad Nicomachum Lib. III. cap. 6.*

**) Sehr glücklich wußte sich Cicero dieser moralischen Wahrheit zur Vertheidigung des Milo zu bedienen. Nachdem er nehmlich seine Behauptung, daß Milo gar nicht den Vorsatz gehabt habe, den Clodius umzubringen, oder umbringen zu lassen, durch verschiedene Gründe unterstützt; so giebt er allen diesen Beweisgründen dadurch noch den größten Nachdruck, daß er die Richter auf die vollkommne Gewissensruhe des Milo aufmerksam macht, und die Freimüthigkeit schildert, mit welcher dieser edle Römer nach dem Tode des Clodius, seiner Unschuld sich bewußt, nach Rom zurückgekehrt war, und Muth genug gehabt hatte, dem Volk, dem Senat, und selbst dem Pompejus, kurz allen denjenigen unter die Augen zu treten, die er bei dem geringsten Bewußtseyn eines wahren Verbrechens hätte fürchten müssen. Neque vero se populo solum, sed etiam senatui tradidit; neque senatui modo sed etiam publicis praesidiis et armis; neque his tantum, verum etiam eius potestati, cui senatus totam rempublicam, omnem Italiae pubem, cuncta populi Romani arma commiserat. Cui se numquam profecto

profecto tradidiſſet, niſi cauſae ſuae conſideret, praeſertim omnia audienti, magna metuenti, multa ſuſpicanti, nonnulla credenti. Magna vis eſt conſcientiae, iudices, et magna in utramque partem, ut neque timeant, qui nihil commiſerint: et poenam ſemper ante oculos verſari putent, qui peccarint. CICERO in *Orat. pro T. Annio Milone.*

§. 26.

So ſichtbar die mit der Furcht verknüpfte Unruhe des Gewiſſens nur immer ſeyn kann: ſo müſſen wir uns doch hüten, von einem Menſchen, bei dem wir die Zeichen einer ſolchen Unruhe entdecken, ſogleich etwas Böſes zu denken. Das Gewiſſen kann nehmlich ſo, wie jedes andere Urtheil des Menſchen, irren (§. 21.), und kann ihm von ſeinen ganz unſchuldigen Handlungen falſche Ideen beibringen, indem es ihm dieſelben als böſe, und als die Triebfedern noch zu erwartender böſer Folgen vorſtellt. Von dieſer falſchen Vorſtellung verführt, wird der Menſch eben ſowohl, als wenn ſein Urtheil vollkommen gegründet wäre, ſich einer marternden Unruhe und Furcht überlaſſen. Er wird dieſe Unruhe zu verbergen ſuchen (§. 25.), und bei ungefähren Veranlaſſungen wird er ſie doch verrathen. Ja, er wird ſogar Handlungen unternehmen, um dem gefürchteten Uebel auszuweichen; und doch kann er bei allen dieſen Umſtänden, die wieder ihn zu zeugen ſcheinen, vollkommen unſchuldig

ſeyn.

seyn. Wir müssen also, damit wir nicht übereilte Urtheile fällen, und vielleicht einen Menschen verdammen, der zu eingeschränkte Kenntnisse hatte, um die Grenzscheidung zwischen seinen guten und bösen Handlungen genau zu unterscheiden, die Denkungsart und den Umfang der Einsichten desjenigen untersuchen, den wir wegen einer bösen Handlung in Verdacht haben. Bei einer solchen Untersuchung werden wir oft finden, daß der Mensch, den wir nach den Grundsätzen der Pathognomik, und nach seinen eignen Handlungen, die eine in ihm liegende Furcht verrathen, für den Urheber eines Verbrechens hielten, wegen der Schwachheit seiner Erkenntnißkräfte, und seiner daraus entstehenden Denkungsart, sich, ohne etwas Böses begangen zu haben, bloß von den Vorwürfen seines irrenden Gewissens beunruhigen, und zu Handlungen verleiten ließ, die ihn in den Augen der Welt verdächtig machen können.

§. 27.

Wenn wir die eben erwähnte Untersuchung bei jedem in uns aufsteigenden Verdacht anstellten: so würden wir nicht so oft die Achtung, die wir der Würde der menschlichen Natur schuldig sind, gegen schwache Menschen verlieren, und uns zur Verfolgung derselben verführen lassen. Die Kenntniß unserer Bestimmung würde uns vielmehr lehren, daß wir

dem wahren Endzwek des Menschen näher treten, wenn wir die bei andern Menschen bemerkten Unvollkommenheiten entfernen, und sie von ihren Irrthümern befreien. Jede von uns dargestellte Vollkommenheit giebt uns nehmlich einen neuen Grund, mit uns selbst und mit unsern Handlungen zufrieden zu seyn, weil sie in uns das Bewußtseyn des Vermögens, etwas Gutes zu wirken, gründet. Wenn wir nun die Hindernisse entfernen, die einen andern Menschen von der Erkenntniß der Wahrheit, in Rücksicht auf seine guten und bösen Handlungen, abhalten; wenn wir dem Schwachen und Irrenden zeigen, daß die Unruhe seines Gewissens eben so ungegründet sei, als seine mit dieser Unruhe verknüpfte Furcht: so machen wir durch unsere Bemühungen jenen Menschen geschikt, in Zukunft, seinen erweiterten Einsichten nach, freier zu handeln, und seine Vollkommenheiten, die er jezt erst von uns kennen lernte, ungehinderter zu befördern. So wird die Vollkommenheit des belehrten Menschen von uns erweitert, und da jede Anwendung unserer Kräfte, die mit der Bestimmung der Dinge, und besonders des Menschen, übereinkömmt, gut ist (§. 4.): so können wir davon überzeugt seyn, daß eine der besten und würdigsten Anwendungen unserer Kräfte in der Belehrung des irrenden, und durch diesen Irrthum beunruhigten Menschen bestehe.

§. 28.

§. 28.

Eben so wichtig, als die Bemerkung, daß jene auffallende, durch das ganze Betragen und durch die Handlungen des Menschen sich verrathende Unruhe seines Gemüths, ihren Grund in dem irrenden Gewissen haben könne, für den gutgesinnten Menschenforscher ist, der nichts eifriger wünscht, als die Gelegenheit, sein Wohlwollen gegen die einzelnen Glieder des Menschengeschlechts zu erhalten, und in wirklichen Handlungen zu zeigen: eben so wichtig muß jene Wahrheit auch dem Richter seyn, der in peinlichen Fällen den Urheber des begangnen Verbrechens zu entdecken sucht. Es könnte ein solcher Richter leicht den Unschuldigen für schuldig halten, wenn ihm eine sichtbare Unruhe des Gemüths, wenn ihm wirkliche Handlungen des Unschuldigen wieder denselben zu zeugen schienen, unterdessen daß der Schuldige, geübter in der Kunst, sich zu verstellen, jeden Verdacht von sich zu entfernen wüßte. Wenn aber der Richter die menschliche Natur genauer kennt, so wird er behutsamer verfahren, und drei mögliche Fälle unterscheiden. Die an einem Menschen bemerkte und vielleicht sogar aus seinen Handlungen geschlossene Unruhe kann nehmlich aus dem Bewußtseyn einer wirklichen Theilnehmung an einem gewissen Verbrechen; sie kann ferner aus einer falschen Vorstellung des Menschen, von seinen unschuldigsten Handlungen entspringen, die er entwe-

der

der als wirkliche entfernte Veranlassungen zu einem nicht von ihm selbst, sondern von einem andern begangnen Verbrechen, oder doch als Gründe, die einen gewissen Verdacht auf ihn bringen könnten, betrachtet. Endlich kann auch die Unruhe eines Menschen, die zu eben der Zeit, da man den Urheber eines Verbrechens zu entdecken sucht, an ihm bemerkt wird, aus einer Furcht entstehen, die mit jener bösen That gar nicht zusammenhängt, sondern eine ganz andere, entweder wahre oder falsche Vorstellung, die sich der Mensch von einer seiner Handlungen und den Folgen derselben macht, zum Grunde hat. Diese aus einer ganz andern Quelle entsprungne Furcht und Unruhe kann aber dennoch, wegen der Zeitumstände, den Richter zu einem Verdacht bewegen, der ihn zu übereilten Vorkehrungen verleiten wird, wenn er nicht sowohl in diesem als in jedem andern Fall, da er aus der Unruhe eines Menschen desselben Theilnehmung an einem Verbrechen schließen will, diejenige Vorsicht braucht, die ich oben (§. 26.) empfohlen habe. Er muß nehmlich vor allen Dingen die Denkungsart und den Umfang der Kenntnisse des Menschen, auf den sein Verdacht fällt, zu erforschen suchen. Die Denkungsart desselben lernt er aus den Handlungen kennen, die jener bis jetzt unternommen hat; eben so wie er die Grenzen der Kenntnisse des ihm verdächtigen Menschen, theils aus der Einrichtung der ihm

schon

schon bekannten Handlungen desselben, theils aus der Erzälung der Reden dieses Menschen, und der Meinungen, die er bei verschiedenen Gelegenheiten geäußert hat, schließen kann. Um alle diese Umstände muß sich also der Criminalrichter sorgfältig bekümmern, um seinen Vermuthungen entweder neue Grade der Wahrscheinlichkeit zu verschaffen, oder die Unschuld desjenigen zu entdecken, den er im Verdacht gehabt hatte *). Jede Vernachläßigung des Fleißes, den der Richter dieser Untersuchung schuldig ist, setzt ihn der Gefahr aus, die geheiligten Rechte der Menschheit zu beleidigen, und sich unter dem Deckmantel der strengen Gerechtigkeit des schwärzesten Unrechts schuldig zu machen.

*) In der peinlichen Halsgerichts-Ordnung Kaisers Carl des fünften werden vom 25ten bis zum 30ten Artikel verschiedene allgemeine Anzeigen eines begangenen Verbrechens angegeben. Zur gründlichen Beurtheilung dieser gesetzlichen Vorschriften, und zur gerechten Anwendung derselben auf vorkommende Fälle, wird der Criminalrichter nicht selten die Untersuchung anstellen müssen, von der ich hier gehandelt habe. So wird er, um nur dieses Beispiel anzuführen, bei jener Betrachtung alle Aufmerksamkeit und Vorsicht anwenden müssen, wenn es darauf ankömmt, nach Anleitung der Worte im 25ten Artikel der P. H. G. O. „Zum Siebenden so jemand „einer Missethat halb flüchtig wird;“ zu beurtheilen, ob die Flucht eines Menschen denselben in den Verdacht bringen könne, an

einem

einem nicht lange vorher begangnen Verbrechen Theil genommen zu haben, oder ob nicht vielleicht der zweite, oder auch der dritte oben (§. 28.) erwähnte Fall statt finde? Verschiedene Rechtslehrer, z. B. IAC. CVIACIVS *ad Nou.* 53. *c.* 4. DAN. CLASEN *in Commentar. in Conſtitut. Criminal. Caroli V. pag.* 121 — 123. MATTHIAS STEPHANI in *Conſtitution. Publicor. Iudicior. pag.* 48. und IO. PAVL. KRESS *in Comment. ad* C. C. C. *art.* 25. haben zwar dem Richter einige Regeln vorgeschrieben, die er beobachten muß, um von der Flucht einer Person mit Wahrscheinlichkeit auf die Theilnehmung derselben an einem gewissen Verbrechen zu schließen: aber man wird bei ihnen dennoch die vollständige Entwicklung derjenigen Triebfedern vermissen, die den Menschen zu einer Aufführung und zu Handlungen, die seine Furcht und Unruhe verrathen, und also auch zur Flucht, veranlassen können.

§. 29.

Die unangenehmen Veränderungen, die sich der Mensch als zukünftig vorstellt, können auch von der Beschaffenheit seyn, daß sie mit seinen schon vollbrachten freien Handlungen in gar keinem Zusammenhang stehen, sondern als Folgen ganz anderer wirkender Ursachen, die der Mensch auf sich bezieht, zu betrachten sind (§. 25.); und in diesem zweiten Fall ist eben so, wie im ersten bisher betrachteten, die Furcht in der Seele des Menschen die erste und natürlichste Folge jener Vorstellung. Aber die

Furcht,

Furcht, die hier entsteht, ist mit keiner Unruhe des Gewissens, und also mit keiner Reue verbunden, weil der Mensch das gefürchtete Uebel nicht als eine Folge seiner eignen moralischen Handlungen betrachtet. Seine Furcht ist daher nicht so zusammengesetzt, wie im ersten Fall (§. 25.), und faßt nur das Bewußtseyn einer zukünftigen Unvollkommenheit, nicht aber die Erinnerung an böse Handlungen, in sich, so, daß sie den Menschen nicht so sehr beunruhigen kann, als die mit der Reue verknüpfte Furcht. Dennoch bleibt sie immer wirksam genug, um die Gemüthsruhe des Menschen zu stören, weil sie ihm, sie mag nun gegründet oder ohne Grund seyn, die Zukunft schlimmer als seinen gegenwärtigen Zustand, und den bevorstehenden Verlust oder die Einschränkung gewisser Vollkommenheiten vorstellt. Wir müssen uns also mit den Mitteln bekannt machen, die wir zur Entfernung dieser Art der Furcht benutzen können. Am leichtesten läßt sich die gestörte Gemüthsruhe wieder herstellen, wenn die Furcht ungegründet ist. Hier wird nehmlich der Mensch beruhigt werden, wenn er sich entweder von der Unmöglichkeit der gefürchteten unangenehmen Veränderung überzeugt, oder doch nach den Gründen der Wahrscheinlichkeit einsieht, daß jenes Uebel nicht zu vermuthen sei. Sowohl jene Ueberzeugung, als die Erkenntniß dieser Wahrscheinlichkeit, kann er

sich

sich entweder selbst, oder durch den Beistand anderer Menschen verschaffen. Er wird sich selbst von seiner ungegründeten Furcht befreien, wenn er aus einer genauen Kenntniß des Wesens der Dinge, und der Veränderungen, die in der Welt vorgegangen sind, den Schluß bildet, daß die gefürchtete böse Veränderung dem Wesen der Dinge wiederspreche, und also unmöglich sei, oder daß sie doch mit dem gewöhnlichen Gang der Begebenheiten der Welt, wie die Geschichte denselben schildert, nicht übereinstimme, und daher keine Wahrscheinlichkeit für sich habe. Wenn aber der Mensch selbst nicht stark genug, und in seinem Erkenntnißvermögen zu eingeschränkt ist, um seine Furcht zu entfernen: so werden andere, an Geisteskräften und Kenntnissen ihm überlegne Menschen ihrer Bestimmung gemäß handeln (§. 4.), wenn sie ihn durch eben die Gründe, die er selbst zu sammeln unfähig ist, von seiner Furcht, die sie bemerkten, befreien, seine Gemüthsruhe wieder herstellen, und so zur Beförderung seiner Vollkommenheiten etwas beitragen (§. 27).

§. 30.

Wenn die Furcht des Menschen gegründet ist, das heißt, wenn er die unangenehme Veränderung, nach einer vernünftigen Untersuchung, für eine nothwendige und unausbleibliche, oder doch, nach allen Regeln der Wahrscheins-

scheinlichkeit zu vermuthende Folge der gegenwärtigen Umstände erkennt: so bleibt ihm noch ein doppelter Weg übrig, auf welchem er seine Gemüthsruhe wieder herstellen kann. Deutliche Begriffe von der Natur und von dem Zusammenhang der Dinge, und von dem Umfange seiner eignen Kräfte sind es, die ihn zur glücklichen Verfolgung dieser beiden Wege geschikt machen können. Es kann sich nehmlich der Mensch entweder von der Möglichkeit überzeugen, den gefürchteten unangenehmen Veränderungen auszuweichen, und ihren bösen Einfluß zu hintertreiben, oder diese Ueberzeugung kann nicht statt finden. Im ersten Fall ist kein Grund vorhanden, warum sich der Mensch noch weiter fürchten sollte, da er einsieht, daß es ganz von ihm selbst abhängt, dem gefürchteten Uebel zu entgehen. Jede aus der Natur der Dinge geschöpfte Kenntniß ist nehmlich gewiß, und also überzeugend, wenn wir uns nur unserer Vernunft bei der Bildung dieser Schlüsse gehörig bedienen; denn das Wesen des Dinges selbst ist unveränderlich, und alle aus demselben geschlossene unmittelbare Folgen sind daher ebenfalls keiner Veränderung unterworfen, und mithin nothwendig. Wenn also der Mensch die Natur seiner Kräfte entwickelt, die daraus geschlossenen Folgen mit seinen Verhältnissen, und besonders auch mit denen als zukünftig gedachten unangenehmen Veränderungen, vergleicht, und bei dieser Ver-

gleichung, theils durch die Erinnerung an dasjenige, was er schon ehedem, vermittelst seiner Kräfte, geleistet hat, theils durch seine Bekanntschaft mit den Wirkungen, die andere Menschen, vermittelst ähnlicher Kräfte, dargestellt haben, auf den Schluß geführt wird: daß der Umfang seiner Kräfte ihn in den Stand setze, dem gefürchteten Uebel auszuweichen, und den bösen Einfluß desselben zu hintertreiben: so ist er von der Möglichkeit, seine gegenwärtigen Vollkommenheiten zu erhalten, überzeugt. Er wird also mit sich selbst zufrieden seyn (§. 24. I.), und bei der auf diese Art wiederhergestellten Gemüthsruhe von seiner Furcht befreiet werden.

§. 31.

Auch noch im andern vorhin bemerkten Fall (§. 30.) bleibt dem Menschen ein Mittel zur Wiederherstellung seiner Gemüthsruhe übrig. Wenn er gleich, bei der vernünftigen Untersuchung seiner Kräfte, sich zu schwach findet, dem gefürchteten Uebel ganz zu entgehen, so weiß er doch, daß eben der Gott, der die Welt schuf, auch der Erhalter dieser Welt ist, und also auch, seiner unendlichen Güte gemäß, die Erhaltung und die Vollkommenheit seiner vernünftigen Geschöpfe will, und durch seine Regierung der Welt befördert. Kurz, der Mensch kann sich aus den Begriffen, die ihm seine Vernunft von dem höchsten Wesen an die Hand

giebt,

giebt, von der göttlichen Vorsehung (Vorbereit. §. 25.) überzeugen. Vermöge dieser Ueberzeugung wird er von selbst auf den Schluß kommen, daß Gott, der für die Vollkommenheit aller vernünftigen Geschöpfe, durch die Ausrüstung derselben mit erhabnen Kräften, so weise und gütig gesorgt hat, und dessen Absichten niemals auf eine Verminderung, sondern nur auf die Erweiterung wahrer Vollkommenheiten gehen können, durch seine Vorsehung alle Veränderungen in der Welt diesen geheiligten auf die Vervollkommung aller einzelnen vernünftigen Wesen gerichteten Absichten gemäß, regiere. Wenn also in der Seele des Menschen die Furcht aufsteigt, daß er in der Zukunft gewisse Vollkommenheiten verlieren, und selbst zu schwach seyn werde, diesen Verlust zu hintertreiben; wenn er ferner keiner bösen Handlung, durch welche er selbst die gefürchteten unangenehmen Veränderungen als nothwendige Folgen sich zugezogen hätte, sich bewußt ist: so kann er überzeugt seyn, daß Gott, der auch für seine Vollkommenheit sorgt, jene unangenehme Veränderungen nicht zur Zerstörung seiner Vollkommenheiten, und der davon abhängenden wahren Glückseligkeit werde ausschlagen lassen, sondern daß er dieselben vielmehr in wirksame Mittel zur Vermehrung der Vollkommenheiten, nicht allein des Ganzen, sondern auch desjenigen, den sie besonders treffen, verwandeln

werde. Eine andere Vorstellung ist dem Menschen nach seiner Ueberzeugung von den unendlichen Eigenschaften Gottes unmöglich. Denn er weiß, daß Gott nur das Gute, oder Vollkommne will; er weiß auch, daß Gott, nach dem unendlichen Umfange seiner Macht, nicht nöthig hat, zur Beförderung der Vollkommenheit des Ganzen, sich, eben so, wie es gewöhnlich bei den künstlichsten Planen schwacher Menschen zugeht, der Unvollkommenheiten einzelner Theile, und besonders einzelner Menschen, zu bedienen, weil vielleicht die Erreichung jener auf das Ganze gerichteten Absicht außerdem nicht möglich wäre. Aus diesen Betrachtungen zieht er den unwiedersprechlich gewissen Schluß: daß die Unvollkommenheiten, die ihm jenes gefürchtete Uebel zuziehen kann, nur scheinbare, oder doch nur eine Zeit lang anhaltende Unvollkommenheiten seyn werden, die ihn, weil er sie nicht in einer bösen Anwendung seiner Freiheit gründete, weder mit sich selbst, noch mit seinen Handlungen unzufrieden machen können, sondern vielmehr nach den Rathschlüssen der Vorsehung dazu bestimmt sind, in der Folge seine wahren Vollkommenheiten zu erhalten und zu vermehren. Bei einer solchen Ueberzeugung von der Unschädlichkeit der gefürchteten unangenehmen Veränderungen ist kein Grund weiter vorhanden, warum die Erwartung derselben den Menschen beunruhigen sollte. Er wird vielmehr

mehr im vollkommnen Vertrauen auf die göttliche Vorsehung das bevorstehende Uebel vorausseben, ohne dasselbe zu fürchten, und seine Gemüthsruhe wird also durch eben dieses dem Menschen so anständige, und aus der Ueberzeugung von den unendlichen Vollkommenheiten Gottes so leicht zu schöpfende Vertrauen, wiederhergestellt werden.

§. 32.

Nicht allein die Furcht ist fähig, die Gemüthsruhe des Menschen zu stören. Auch die Vorstellung angenehmer, in der Zukunft bevorstehender Veränderungen, kann, wenn sie gleich jetzt die menschliche Seele mit reizenden Bildern anfüllt, in der Folge desto größere Unruhe des Gemüths veranlassen, wenn der Mensch nicht genug über seine Einbildungskraft herrscht, um das Gewisse von dem Wahrscheinlichen, und dieses von dem Unwahrscheinlichen, oder wohl gar Unmöglichen, zu unterscheiden. Wir müssen also die Grenzen kennen lernen, in welche die Erwartung zukünftiger angenehmer Veränderungen eingeschlossen werden muß, wenn es anders dem Menschen möglich bleiben soll, sich von Zeit zu Zeit in den Zustand der Ruhe zu versetzen, dessen Nutzen und Einfluß auf die Beförderung der innerlichen Glückseligkeit ich im Vorhergehenden entwickelt habe.

§. 33.

Die angenehmen Veränderungen, die sich der Mensch als zukünftig vorstellt, sind entweder als nothwendige Folgen gewisser vorhergehender wirkender Ursachen zu betrachten, oder sie sind ungewiß, und hängen also nicht nothwendig von dem Vorhergehenden ab. Im ersten Fall erkennt sie der Mensch entweder für Folgen seiner freien Handlungen, oder er findet, daß sie aus gewissen von seiner Freiheit unabhängigen Ursachen entspringen. Er muß aber, um sich sowohl die erste als die letztere Ueberzeugung zu verschaffen, in das Wesen der Dinge eindringen, und aus diesem Wesen sowohl als aus dem natürlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen die als gewiß und nothwendig bevorstehenden Veränderungen folgern; weil jede andere aus dem erwähnten natürlichen Zusammenhange nicht fließende Veränderung zufällig ist, und also leicht ausbleiben kann. Wenn nun die Kenntniß der zukünftigen angenehmen Veränderungen in der Seele des Menschen vollkommen überzeugend ist: so bleibt das Entgegengesetzte jener Veränderungen nicht weiter möglich, und der Mensch kann also diese angenehmen Veränderungen mit Gewißheit erwarten. Da nun jedes Bewußtseyn einer Vollkommenheit die Zufriedenheit des Menschen vermehrt, und zwar desto stärker vermehren muß, je größer jene Vollkommenheit, und je geschik-

ter

ter sie mithin ist, ihn seiner Bestimmung näher zu bringen: so können wir den Schluß machen: daß die Erwartung angenehmer Veränderungen, die als gewisse Folgen der freien Handlungen des Menschen zu betrachten sind, denselben zu einer grösseren Zufriedenheit veranlassen werde, als die Vorstellung anderer ebenfalls angenehmer und zuverläßiger Veränderungen, die sich nicht in der Anwendung seiner Freiheit gründen. Mit der ersten Erwartung ist nehmlich das Bewußtseyn gewisser Vollkommenheiten verknüpft, durch welche der Mensch fähig wurde, seinen Kräften eine Richtung auf solche gute Handlungen zu geben, die noch in der Zukunft angenehme Folgen nach sich ziehen müssen. Hier ist also die Zufriedenheit des Menschen mit seinen Handlungen, mit dem Gedanken an eine zukünftige gewiß bevorstehende Vermehrung seiner Vollkommenheiten verbunden, und es herrscht daher in seiner Seele eine doppelte angenehme Vorstellung. Die andere Erwartung angenehmer Veränderungen erzeugt hingegen in dem Menschen nur diesen Gedanken, daß er sich von der Zukunft mit Gewißheit neue Vollkommenheiten versprechen könne, und also zur Erwerbung neuer Grade der Glückseligkeit geschikt sei. In diesem Fall erkennt der Mensch gar nicht sich selbst für die selbstthätige wirkende Ursache seiner zu vermehrenden Vollkom-

menheiten; er sieht bloß, daß er sich, wenn die Veränderungen in der Welt eine für ihn günstige Wendung bekommen, bei dem angenehmen Einfluß derselben leidend verhalten, und die daraus entstehende Vollkommenheit aufnehmen könne. Er denkt sich also eine Vermehrung seiner Vollkommenheiten als zukünftig, und schon dieser Gedanke gründet in ihm die Zufriedenheit mit sich selbst, in Rücksicht auf die Zukunft; aber die hier zum Grunde liegende angenehme Vorstellung ist dennoch nur einfach, und mit keinem Bewußtseyn schon vorhandner Vollkommenheiten verknüpft. Sie kann daher keine so große Zufriedenheit wirken, als die vorher geschilderte erste Art der angenehmen Erwartungen.

§. 34.

Wenn die als zukünftig gedachten angenehmen Veränderungen noch ungewiß sind (§. 33.), so kann der Mensch nicht Sorgfalt genug anwenden, um sich nicht etwa der Beschäfftigung mit diesen reizenden Vorstellungen zu eifrig und zu seinem eignen Nachtheil zu überlassen. Die Erwartung zukünftiger angenehmer, aber ungewisser Veränderungen heißt die Hoffnung; und die jetzt zu entwickelnden Regeln werden sich also auf die vernünftigen und dem Endzwek der innerlichen Glückseligkeit angemessenen Grenzen der Hoffnung beziehen. Um nun diese Grenzen vollständig zu bestimmen,

müssen

müssen wir die verschiedenen Gründe oder Triebfedern der Hoffnung gehörig unterscheiden. Es entsteht nehmlich eine Hoffnung in der Seele des Menschen, sowohl wenn er angenehme, noch zu erwartende Folgen seiner eignen Handlungen, vorher zu sehen glaubt, als wenn sich ihm irgend eine andere reizende Aussicht in zukünftige angenehme Veränderungen, die zwar nicht von ihm abhängen, aber dennoch seine Glückseligkeit befördern sollen, öffnet. In beiden Fällen beruht die Hoffnung auf bloßen Vermuthungen, und kann also eben sowohl gegründet als ungegründet seyn. Wenn sie ungegründet ist, so wird die aus derselben entstandne Zufriedenheit des Menschen aufhören, sobald als er einsieht, daß er sich eine falsche Vorstellung von der Zukunft gemacht, und eine gute oder angenehme Veränderung, die nicht erfolgt ist, erwartet habe; denn seine Zufriedenheit hatte ihren Grund in dem Gedanken an die in der Zukunft bevorstehende Vermehrung seiner Vollkommenheiten; und wenn daher dieser Gedanke für unrichtig erkannt wird: so kann auch jene Zufriedenheit nicht länger bestehen. Sie ist also Veränderungen unterworfen, und folglich keine solche Zufriedenheit, durch welche die innerliche Glückseligkeit des Menschen befördert werden kann (§. 6.), sondern sie wiederspricht vielmehr der Bestimmung desselben, weil er ihren Verlust immer befürchten muß, und sowohl durch diese

Furcht, als durch den zuletzt erfolgten Verlust selbst, beunruhigt, und also in seiner wahren Zufriedenheit gestört wird.

§. 35.

Nachdem ich das Gefährliche der ungegründeten Hoffnung überhaupt gezeigt habe: so kann ich mich zur Betrachtung der besondern Eigenschaften der beiden eben erwähnten (§. 34.) Gattungen der Hoffnung wenden. Wenn der Mensch angenehme Veränderungen als Folgen seiner eignen Handlungen hofft, so will ich diese ungewisse Erwartung eine Hoffnung von der ersten Art nennen. Mit dieser Hoffnung ist immer die Meinung von dem Besitz gewisser schon vorhandner Vollkommenheiten verknüpft; denn sobald der Mensch sich selbst als den Urheber noch bevorstehender angenehmer Veränderungen betrachtet: so kömmt er zugleich auf den Gedanken an die Vollkommenheit seiner Kräfte, durch deren Anwendung er so gute Veränderungen hervorbringen, und seine Wirksamkeit bis in die entfernte Zukunft ausbreiten konnte. Dieser Gedanke macht den Menschen mit sich selbst und mit seinen Handlungen zufrieden. Von dieser Zufriedenheit verführt, läßt er sich von der freimüthigen Untersuchung seiner Kräfte, von der Bemerkung seiner Unvollkommenheiten, und von der Bemühung dieselben zu entfernen, abhalten. Er wird also, in der Meinung, daß

er

er schon Vollkommenheiten genug besitze, sich mit der weitern Verfolgung seiner wahren Bestimmung wenig beschäftigen, und durch diese Nachläßigkeit viele Gelegenheiten, sich vollkommner zu machen, versäumen. Hier ist der böse Einfluß der Hoffnung auf die wahre Glückseligkeit des Menschen sehr sichtbar. Noch sichtbarer wird derselbe, wenn wir den Fall annehmen, daß die ganze Hoffnung ungegründet sey. Unter dieser Voraussetzung wird nehmlich der Mensch nach einer längern oder kürzern Zeit, in der er sich von jener Hoffnung täuschen ließ, einsehen, daß er die angenehme Veränderung umsonst erwartet habe, und daß folglich seine Handlungen nicht so vollkommen, seine Kräfte nicht so stark und wirksam waren, als er sich dieselben vorstellte. Er erkennt also die Unvollkommenheit oder Unzulänglichkeit seiner Kräfte, und da ein solches Bewußtseyn beständig von der Unzufriedenheit begleitet wird: so wird er auf sich selbst aus einem doppelten Grunde unzufrieden werden, theils weil er von der Schwachheit seiner Kräfte dadurch überzeugt wird, daß er die vermuthete angenehme Veränderung, die er in seinen Handlungen gegründet zu haben glaubte, ausbleiben sieht, theils auch, weil er zugleich mit dieser Ueberzeugung die Unvollkommenheit seines Erkenntnißvermögens wahrnimmt, durch welche er gehindert wurde, die

Unwahr-

Unwahrscheinlichkeit oder die Unmöglichkeit der gehofften Veränderung zu entdecken.

§. 36.

Auch im andern Fall (§. 34.), da sich der Mensch angenehme von seiner eignen Freiheit unabhängige Veränderungen als zukünftig vorstellt, kann er durch die aus dieser Vorstellung entspringende Hoffnung, die ich eine Hoffnung von der andern Art nennen will, beunruhigt und mithin von seiner wahren Glückseligkeit entfernt werden. Er betrachtet nehmlich in diesem Fall alles dasjenige, was sich, seiner Meinung nach, nicht als ein Mittel zur gehofften angenehmen Veränderung verhält, als ganz gleichgültig in Rücksicht auf seine Glückseligkeit. Da nun, nach unserer Voraussetzung, die erwartete Veränderung von den selbstthätigen Kräften des Menschen unabhängig seyn soll: so wird ihm auch sowohl die Vollkommenheit dieser Kräfte, als sein Zustand, in so fern er von der Anwendung der erwähnten Kräfte abhängt, vollkommen gleichgültig werden; denn der Mensch ist gewohnt, den leichtesten Weg, der ihn zum Besitz eines Guts führen kann, allen übrigen Wegen, die zu eben dem Ziel begleiten, vorzuziehen. Nun läßt sich gewiß kein leichteres Mittel, glücklich zu werden, denken, als die Zusammenkunft verschiedener von der Freiheit des Menschen unabhängiger, und dennoch so günstiger Umstände,

stände, daß sie ihm, ohne sein eignes Zuthun, den Besitz einer gewissen Vollkommenheit verschaffen. Sobald also der Mensch eine so günstige Zusammenkunft von Umständen in der Zukunft vorher sieht, oder doch vorher zu sehen sich einbildet: so hat er weiter keinen Grund, warum er seine selbstthätigen Kräfte untersuchen, verstärken und anwenden sollte, um glücklich zu werden, weil er ohne die geringste Bemühung, und folglich auf dem unstreitig leichtesten Wege, sein Ziel, die Vermehrung seiner Vollkommenheiten, erreichen zu können glaubt. Diese Vorstellung macht also den Menschen unthätig, und nachläßig in der Benutzung der Gelegenheiten, die sich ihm zur Erweiterung seiner innerlichen Vollkommenheiten darbieten, und entfernt ihn mithin von seiner wahren Bestimmung. Sie macht ihn aber zugleich mit seinem gegenwärtigen Zustande unzufrieden, weil ihm derselbe, in Vergleichung mit der gehofften angenehmen Veränderung, sehr mittelmäßig, oder wohl gar böse scheinen muß, da er jede Verlängerung seiner gegenwärtigen Lage als ein Hinderniß betrachtet, welches ihn von dem möglichst baldigen Uebergang zu einem weit angenehmern, als zukünftig erwarteten Zustande, zurückhält. Aus der Unzufriedenheit des Menschen mit seinem gegenwärtigen Zustande entspringt in seiner Seele eine Unzufriedenheit mit sich selbst, indem er seine Kräfte zu schwach

fühlt,

fühlt, um sich auf einmal aus seinem jetzigen Zustande herauszureißen, und der schönern Zukunft, die ihm seine Hoffnung mit den lebhaftesten Farben abmahlt, entgegen zu eilen. Da nun jede Unzufriedenheit des Menschen mit sich selbst, seine Gemüthsruhe unterbricht, so sehen wir, daß die Hoffnung von der andern Art die Gemüthsruhe des Menschen, der sich derselben ganz überläßt, stören müsse, und also der innerlichen Glückseligkeit wiederspreche. Es bleibt dieser Satz auch noch in dem Fall wahr, wenn die Hoffnung, von der die Rede ist, gegründet seyn sollte; denn er ist ganz allgemein bewiesen worden, und jeder aufmerksame Beobachter seiner eignen Gemüthsbewegungen wird bei der in seiner Seele aufsteigenden und von derselben verfolgten Hoffnung in sich selbst jenes Bestreben, seine gegenwärtige Lage zu verlassen, auf dessen Wirklichkeit ich meine Schlüsse gegründet habe, fühlen können. Wenn die Hoffnung ungegründet ist, so wird sie nicht allein die gegenwärtige Gemüthsruhe des Menschen stören, sondern ihn auch noch in der Folge, wenn er seine Hoffnung verschwinden sieht, mit sich selbst unzufrieden machen, weil er jetzt seine begangnen Fehler und seine von jener Hoffnung veranlaßte Nachläßigkeit in der Bemühung, sich vollkommner zu machen, erkennt,

und

und also wahre Unvollkommenheiten an sich selbst entdeckt.

§. 37.

Man wird mir vielleicht Schuld geben, daß ich dem Menschen den wirksamsten Trost im Unglück entziehe, indem ich die Hoffnung, als der innerlichen Glückseligkeit wiedersprechend, schildere. Diesen Einwurf muß ich beantworten, und ich will denselben durch einen doppelten Grund von mir abzulehnen suchen. Der erste Grund, den ich zur Unterstützung meiner Behauptung anführen kann, liegt in den vorhergehenden Lehrsätzen (§. 30. 31. 33). Ich beraube den Menschen nicht aller angenehmen Erwartungen. Er kann angenehme Veränderungen als unwiedersprechlich gewiß voraussehen (§. 33.), und diese kann er mit Recht erwarten, und durch die Erwartung derselben sich im Unglück einen gegründeten und wirksamen Trost verschaffen. Ja, wenn er gleich solche angenehme Veränderungen nicht mit Zuverläßigkeit voraussieht: so bleiben ihm doch noch andere Trostgründe im Unglück übrig, die er theils aus dem Bewußtseyn seines Vermögens, die noch bevorstehenden Uebel zu entfernen, oder durch eine Verminderung ihres unangenehmen Einflusses sich erträglicher zu machen (§. 30.), theils aus dem Vertrauen auf die göttliche Vorsehung (§. 31.), schöpfen kann.

§. 38.

§. 38.

Der andere Grund, den ich dem erwähnten Einwurf (§. 37.) entgegen setze, kömmt darauf an, daß ich einen Unterschied zwischen der ausschweifenden und gemäßigten Hoffnung mache. In allen vorher bewiesenen Lehrsätzen von der Hoffnung (§. 35. 36.) ist nur von dem Fall die Rede, da sich der Mensch die gehoffte angenehme Veränderung als gewiß vorstellt; und daß dieser Fall bei dem größten Theil des Menschengeschlechts der gewöhnlichste sey, können tägliche Erfahrungen, durch die Reden und Handlungen der Menschen, die dasjenige, was sie hoffen, oder vielmehr nur hoffen sollten, schon für zuverläßig halten, und nach dieser vermeinten Ueberzeugung ihr ganzes Betragen einrichten, hinlänglich bestätigen. Eine solche Hoffnung, die in eine zuversichtliche Erwartung der als zukünftig gedachten angenehmen Veränderung ausartet, nenn' ich, sie mag nun gegründet oder ungegründet seyn, weil sie in beiden Fällen den Menschen von seiner Bestimmung entfernt, eine ausschweifende Hoffnung. Wenn sich hingegen der Mensch eine angenehme Veränderung nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit als zukünftig vorstellt, aber bei dieser Vorstellung nicht vergißt, daß es noch immer möglich sey, daß seine Erwartung gar nicht erfüllt werde, so ist seine Hoffnung gemäßigt. Unter dieser Voraussetzung wird der Mensch nicht aufhören, jede

Gelegen-

Gelegenheit zur Vermehrung seiner Vollkommenheiten sorgfältig aufzusuchen und zu benutzen; er wird sich nicht größere Vollkommenheiten zuschreiben, als er wirklich hat; er wird endlich in seiner Zufriedenheit nicht gestört werden, wenn etwa seine Hoffnung nicht eintreffen sollte; weil er auf die Erfüllung derselben niemals mit Gewißheit gerechnet, sondern vielmehr alle seine Bemühungen und Handlungen eben so eifrig auf den Endzweck seiner wahren Glückseligkeit gerichtet hat, als wenn er gar keine Aussichten in angenehme, jene Bemühung erleichternde Veränderungen gehabt hätte; so, daß er mithin in der That gar nichts verliert, wenn gleich diese Veränderungen ganz ausbleiben. Eine solche gemäßigte Hoffnung widerspricht also gar nicht dem Begriff der innerlichen Glückseligkeit. Sie kann vielmehr die Zufriedenheit, und mithin die Gemüthsruhe des Menschen, in Rücksicht auf die Zukunft, vermehren, wenn sie mit dem Vertrauen auf die göttliche Vorsehung verbunden wird. Der Mensch ist nehmlich, vermittelst dieses Vertrauens, davon überzeugt, daß ihm, vermöge der Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung, in so fern als er sich nicht selbst durch böse Anwendungen seiner Freiheit gewisse Uebel zuzog, nur solche Veränderungen bevorstehen, die auf die Vermehrung seiner wahren Vollkommenheiten abzielen (§. 31). Wenn er also irgend eine angenehme Veränderung

sich als zukünftig, aber doch noch als ungewiß vorstellt: so kann er im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, keinen andern Schluß machen, als diesen: daß Gott, der nach seiner unendlichen Weisheit und Güte dasjenige am besten kennt, was die wahre Glückseligkeit der Menschen befördern kann, auch ihm jene angenehme Veränderung und die davon abhängende Vollkommenheit nicht entziehen, sondern ihm vielmehr das gehoffte Gut schenken werde, wenn es anders in der That, und nicht bloß in seiner Einbildung geschikt ist, seine wahre Glückseligkeit zu befördern. Bei diesem Gedanken kann sich der Mensch vollkommen beruhigen; er kann aus demselben im Unglück Trostgründe, und in jeder andern Lage neue Gründe zur Zufriedenheit mit der Zukunft schöpfen, ohne jemals einige unangenehme Folgen seiner Hoffnung (§. 34—36.) befürchten zu dürfen.

§. 39.

Alle diese Lehrsätze von dem Einfluß der Furcht und Hoffnung auf die innerliche Glückseligkeit des Menschen, führen uns, am Ende unserer Betrachtungen, auf den allgemeinen Satz: daß die Gemüthsruhe in Rücksicht auf die Zukunft, in der Befreiung der menschlichen Seele von der Furcht und von der ausschweifenden Hoffnung bestehe. Nur in einem solchen

Zustande

Zustande der Gemüthsruhe ist der Mensch fähig, sich dem vollkommnen Genuß des wahren Vergnügens zu überlassen; da er sonst durch den Gedanken an die Zukunft in diesem Genuß nothwendig unterbrochen werden muß. Ich komme also, nach einer ganz natürlichen Ordnung, zur Untersuchung der Kennzeichen und der Grade des wahren Vergnügens, dessen der Mensch fähig ist, und dessen vernünftiger Gebrauch ihn wieder jede ausschweifende Hoffnung, der sich die Menschen nur darum so oft überlassen, weil ihnen ihr gegenwärtiger Zustand wenig oder gar keine Annehmlichkeiten darzubieten scheint, in Sicherheit setzen kann.

Zweites Kapitel.

Von den Grenzen des menschlichen Vergnügens.

§. 40.

Die Zufriedenheit des Menschen soll, um seine innerliche Glückseligkeit befördern zu können, unveränderlich seyn (§. 6.), das heißt, das günstige Urtheil, welches der Mensch von der Uebereinstimmung seiner Kräfte und Handlungen mit seinem wahren Endzwek fällt, soll der Wahrheit vollkommen angemessen, und mithin keiner Veränderung unterworfen, keinem Wiederruf ausgesetzt seyn. Alle Anwendungen der menschlichen Kräfte, und alle

äußerliche Einwirkungen und Veränderungen, die einen solchen Wiederruf des erwähnten Urtheils weder gegenwärtig noch in der Folge nothwendig machen, streiten daher gar nicht mit der unveränderlichen Zufriedenheit des Menschen. Wenn sie also einen solchen Einfluß auf den Menschen haben, daß sie ihm neue Gründe zur Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinen Handlungen an die Hand geben: so wird dadurch die bisherige Zufriedenheit nicht aufgehoben, weil dieselbe ihren Grund in unveränderlichen Urtheilen hat. Es wird vielmehr jene Zufriedenheit durch die neuen hinzukommenden Gründe unterstützt und befestigt werden, weil diese Gründe aus der neuen Vollkommenheit des Menschen gezogen sind, und also auch mit der bisherigen Vollkommenheit desselben, die mit jeder wirklich guten Bestimmung in der genauesten Harmonie steht, übereinstimmen müssen.

§. 41.

Aus diesen Sätzen fließt die unmittelbare Folge, daß der Mensch, weit entfernt von gegenwärtigen Ideen und Veränderungen, eine Einschränkung seiner innerlichen Glückseligkeit befürchten zu dürfen, dieselben vielmehr, von der Vernunft und von der gründlichen Kenntniß der wahren Bestimmung der Dinge geleitet, zur Erhaltung und Vermehrung seiner Zufriedenheit benutzen könne. Es ist nehmlich gewiß,

gewiß, daß alles dasjenige gut und mithin zur Vermehrung der Zufriedenheit geschikt ist, was in dem Menschen das Bewußtseyn wahrer mit ihm in Verbindung stehender Vollkommenheiten erwecken kann. Ein solches Bewußtseyn kann aber sowohl aus den Ideen des Menschen, die er sich von seinem gegenwärtigen innerlichen Zustande, als aus denjenigen Vorstellungen, die er sich von seinen äusserlichen Verhältnissen, und überhaupt von gegenwärtigen äußerlichen Umständen und Veränderungen bildet, entspringen. Beide Gattungen von Ideen werden also fähig seyn, die Zufriedenheit des Menschen zu erhöhen. Das mit unsern gegenwärtigen Ideen verknüpfte Bewußtseyn gewisser mit uns in Verbindung stehender Vollkommenheiten, nennen wir das Vergnügen; und es ist also unstreitig, daß durch den Einfluß des Vergnügens die Zufriedenheit des Menschen unterstützt und vermehrt, und mithin die Grade der innerlichen Glückseligkeit erhöhet werden können.

§. 42.

Bei der Entwiklung des eben festgesetzten Begriffs vom Vergnügen kann man theils die Frage aufwerfen: wo die bei dem Vergnügen zum Grunde liegende Vollkommenheit anzutreffen sei, und in welcher Verbindung sie mit dem Menschen stehen müsse, um in ihm ein Vergnügen zu erzeugen? theils auch die Grenzen

der Einwirkung des Vergnügens auf den Menschen bestimmen. Ich will mit der Beantwortung jener Frage den Anfang machen, und mir so den Weg zur Bestimmung des verschiednen Einflusses, den das Vergnügen auf den Menschen haben kann, zu bahnen suchen. Die Vollkommenheit, der sich der Mensch bei dem Vergnügen bewußt ist, liegt entweder in diesem Menschen selbst, oder außer ihm; und in beiden Fällen ist sie entweder von dem Menschen selbst bewirkt oder dargestellt worden, oder sie hat einen andern Grund ihres Daseyns. Nun steht aber eine Vollkommenheit mit dem Menschen in so fern in Verbindung, als sie fähig ist, seine Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinen Handlungen zu vermehren; denn auf diese Art bringt sie ihn seiner Bestimmung näher, und kann von ihm als ein Mittel zur Erweiterung seiner innerlichen Glückseligkeit betrachtet und benutzt werden (§. 41.). Hieraus lassen sich folgende Lehrsätze durch leichte Schlüsse beweisen.

I. Jede wahre Vollkommenheit, die im Menschen selbst liegt, verstärkt in ihm die Fähigkeit, seiner Bestimmung gemäß zu wirken, und kann also, durch das Bewußtseyn dieses von ihr erhöhten Vermögens, den Menschen zu einer gegründeten Zufriedenheit mit sich selbst, und zu einem wahren Vergnügen veranlassen.

II. Vollkommenheiten, die außer dem Menschen anzutreffen, aber von ihm selbst dargestellt

stellt worden sind, stehen mit ihm, als Folgen der Wirkungen mit ihrer wirkenden Ursache, in Verbindung, und gründen daher in ihm ein wahres Vergnügen, weil die von denselben herrührenden Ideen immer zugleich mit dem Bewußtseyn seiner eignen Vollkommenheit verknüpft sind.

III. Auch solche außer dem Menschen zu suchende Vollkommenheiten, die er nicht selbst hervorgebracht hat, stehen mit ihm in einer gewissen Verbindung, in so fern als sie auf ihn wirken. Durch diese Einwirkung werden die Kräfte des Menschen entweder zu einer neuen Anwendung geschikt gemacht, und also die Grenzen ihres Wirkungskreises erweitert, oder sie werden doch auf eine solche Art beschäfftigt, die jenem natürlichen Hang der menschlichen Seele zu allem, was sie harmonisch findet (§. 3.), angemessen ist. Im ersten Fall erweckt das Bewußtseyn des erweiterten Wirkungskreises und der daraus fließenden Vollkommenheit, die Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst; und im andern Fall wird der Mensch mit seinem gegenwärtigen Zustande zufrieden seyn müssen, weil die Beschäfftigung seiner Kräfte der ursprünglichen und durch die Uebung unterhaltnen Richtung derselben angemessen ist. Wenn wir aber mit unserm gegenwärtigen Zustande zufrieden sind: so müssen wir in demselben gewisse, auf uns bezogne Vollkommenheiten bemerken; und es entsteht

also in beiden eben erwähnten Fällen in der Seele des Menschen dasjenige Bewußtseyn, welches wir ein Vergnügen nennen.

§. 43.

Die Grenzen der Einwirkung des Vergnügens auf den Menschen (§. 42.), werden sich aus der Vergleichung der menschlichen Natur mit den verschiednen Arten der Vollkommenheiten, aus welchen das Vergnügen entspringen kann, leicht bestimmen lassen. Obgleich die vernünftige Seele des Menschen mit seinem organischen Körper in einer so engen Verbindung steht, daß sie ihre ersten Ideen auf keinem andern Wege, als durch die sinnlichen Werkzeuge, erhalten kann: so wissen wir doch aus der Erfahrung, daß eben diese Seele, vermittelst ihres obern Erkenntnißvermögens, fähig ist, Begriffe und Urtheile zu bilden, die ihren nächsten Entstehungsgrund keinesweges in sinnlichen Bildern haben; und auf der andern Seite finden wir wieder verschiedene sinnliche Einwirkungen, die zwar bis zur Seele fortgepflanzt werden, aber doch niemals die obern Erkenntnißkräfte derselben, oder den eigentlichen geistigen Theil des Menschen beschäfftigen können, weil es uns entweder nicht möglich ist, alle Bestimmungen, aus welchen dieselben zusammengesetzt sind, gehörig zu unterscheiden, und so das Ganze vollständig und deutlich zu denken, oder weil sie so einfach sind, daß sich in ihnen gar keine verschiednen Stücke

unter=

unterscheiden lassen. In beiden Fällen bleibt also sowohl der Verstand, der hier keine deutlichen Begriffe zusammensetzen, als die Vernunft, die keinen solchen Begriff entwickeln und anwenden kann, unbeschäfftigt. Als Beispiele können die Ideen, die uns das Gehör von einem vollständigen Concert mittheilt, den ersten Fall, und die Ideen, die wir durch das Gesicht von den Farben erhalten, den andern Fall erläutern. Wir müssen also vorläufig zwo Arten von Vorstellungen unterscheiden. Mit der ersten Art, wohin die allgemeinen Begriffe und Urtheile gehören, beschäfftigt sich allein das obere Erkenntnißvermögen der Seele; so wie die Vorstellungen von der andern Art nur das untere Erkenntnißvermögen beschäfftigen, das heißt nur empfunden, und durch die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen entweder ganz oder stückweise wieder hervorgebracht werden können, ohne daß sie sich jemals deutlich und vollständig zergliedern lassen. Zu diesen beiden Arten kömmt noch eine dritte Art von Ideen, die zwar, ihrem ersten Ursprung nach, ganz sinnlich, aber dennoch einer vollständigen und deutlichen Zergliederung fähig sind, und vermittelst wiederholter Erfahrungen in allgemeine Wahrheiten verwandelt werden, mithin das obere Erkenntnißvermögen beschäfftigen können. Die Ideen von der andern und dritten Art haben dieses mit einander gemein, daß sie unter verschiede-

nen Umständen fähig sind, durch die Einbildungskraft solche Vorstellungen, die eigentlich nur in das Feld des obern Erkenntnißvermögens gehören, in die Seele zurückzubringen, so, daß sie mithin sowohl die untern als die obern Erkenntnißkräfte des Menschen zugleich, und zwar jene unmittelbar, diese mittelbar beschäfftigen.

§. 44.

Mit diesen Betrachtungen müssen wir die Entwiklung der verschiedenen bei dem Vergnügen zum Grunde liegenden Vollkommenheiten verbinden, um die Grenzen oder Grade des menschlichen Vergnügens zu bestimmen. Die Vollkommenheit, deren Bewußtseyn ein Vergnügen erwecken soll, ist entweder von der Beschaffenheit, daß sie durch die von ihr erzeugten Vorstellungen sowohl das untere als das obere Erkenntnißvermögen beschäfftigt, oder ihr Einfluß äußert sich nur auf das eine oder das andere von diesen beiden Vermögen. Jene Vollkommenheit will ich eine zusammengesezte, diese hingegen, mit der sich entweder nur das untere, oder bloß das obere Erkenntnißvermögen beschäfftigen kann, eine einfache Vollkommenheit nennen. So kommen wir auf drei mögliche Einwirkungen der bemerkten Vollkommenheiten, die eben so viel Arten und Grade des Vergnügens geben werden. Das Vergnügen entspringt nehmlich entweder aus

dem

dem Bewußtseyn einer einfachen oder einer zusammengesetzten mit dem Menschen in Verbindung stehenden Vollkommenheit. Im ersten Fall wirkt die einfache Vollkommenheit entweder auf die untern Erkenntnißkräfte, das heißt, sie äußert ihren Einfluß durch die sinnlichen Werkzeuge, oder sie wirkt auf das obere Erkenntnißvermögen, und kann nur von diesem deutlich erkannt werden. Aus der ersten Art der Einwirkung entsteht ein sinnliches Vergnügen; und die Vollkommenheit, die bei demselben zum Grunde liegt, heißt eine sinnliche Vollkommenheit. Aus der andern Art der Einwirkung, bei der eine geistige oder moralische Vollkommenheit zum Grunde liegt, entspringt ein moralisches Vergnügen. Wenn hingegen eine zusammengesetzte Vollkommenheit auf den Menschen wirkt: so entspringt aus dem Bewußtseyn derselben ein gemischtes Vergnügen, welches also sinnliche und moralische mit einander in einer gewissen Verbindung stehende Vollkommenheiten voraussetzt.

§. 45.

Ehe wir zur nähern Betrachtung dieser drei Arten des Vergnügens fortgehen, müssen wir vorher bestimmen, in welcher Ordnung dieselben, ihrer Vorzüglichkeit nach, auf einander folgen. Hier wird uns die Entwiklung der Grade der Vollkommenheit sehr leicht auf die

Kennt-

Kenntniß der Grade des Vergnügens führen. Die Vollkommenheit besteht in der Uebereinstimmung der verschiedenen mit einander verbundnen Stücke zu einem höchsten Endzwek. Man kann also ein doppeltes Maaß der Vollkommenheiten angeben. Es wird nehmlich einmal die Vollkommenheit desto größer seyn, je mehr einzelne Stücke unter einander verbunden sind, und zu einem gewissen Endzwek übereinstimmen, denn so wird die Harmonie ausgebreiteter, indem sie sich über mehrere Bestandtheile des Ganzen erstrekt; sie wird also größer. Fürs zweite wird die Vollkommenheit desto größer seyn, je fester die verschiedenen zu einem höchsten Endzwek übereinstimmenden Stücke untereinander verknüpft sind. Je fester nehmlich diese Verknüpfung ist, desto kräftiger wird auch die Einwirkung des einen Stücks auf das andere zur Erlangung des gemeinschaftlichen Endzwecks werden, und desto dauerhafter wird die Vollkommenheit selbst seyn, weil eine Trennung der verbundenen Stücke entweder unmöglich oder doch sehr schwer ist. Wenn wir diese allgemeinen Wahrheiten auf die drei Arten des Vergnügens anwenden: so werden wir sogleich den Schluß machen können, daß das gemischte Vergnügen, dem Grade nach, das höchste sey; weil es die größte Vollkommenheit voraussetzt. Es entspringt nehmlich aus dem Bewußtseyn sinnlicher und

moralischer mit einander in einer gewissen Verbindung stehender Vollkommenheiten (§. 44). Diese Vollkommenheit ist zusammengesetzter, und also auch größer, als die bloß sinnlichen oder nur moralischen Vollkommenheiten. Sie wird daher auch vermöge der doppelten Kraft, die in ihr liegt, indem sie sowohl auf die sinnlichen Werkzeuge als auf das obere Erkenntnißvermögen wirkt, einen stärkern Eindruck auf den Menschen machen müssen, als die einfachen Vollkommenheiten; und das gemischte Vergnügen, welches aus jenem Eindruck entspringt, wird also größer seyn, als die beiden andern Arten des Vergnügens, und folglich den höchsten Grad des menschlichen Vergnügens bestimmen.

§. 46.

Nachdem wir den höchsten Grad des Vergnügens angezeigt und bewiesen haben: so bleibt uns nur noch übrig, zu bestimmen, welche von den beiden andern Arten des Vergnügens den Graden nach höher, und ob also das moralische Vergnügen dem sinnlichen, oder vielmehr dieses dem ersten vorzuziehen sey? Da wir nun hier kein gemeinschaftliches Maaß haben, mit welchem wir sowohl das sinnliche als das gemischte Vergnügen, in Rücksicht auf die Menge der verschiednen Stücke ausmessen können, die in den Vollkommenheiten, aus welchen beide Gattungen des Vergnügens entstehen,

stehen, enthalten und unter einander verknüpft sind: so müssen wir, um die Grade der in diesen Fällen zum Grunde liegenden Vollkommenheiten zu bestimmen, auf die Dauerhaftigkeit derselben sehen. Es wird aber eine Vollkommenheit, in Beziehung auf den Menschen, desto dauerhafter und unveränderlicher seyn, je länger sie mit ihm verbunden bleiben, und je länger er sich also mit derselben beschäftigen kann. Wenn wir nun beweisen können, daß moralische Vollkommenheiten, in Beziehung auf den Menschen, eine größere Dauerhaftigkeit haben, als sinnliche: so wird sich auch der Schluß bilden lassen, daß jedes moralische Vergnügen dauerhafter, mithin fester mit der Natur des Menschen verknüpft, und also dem Grade nach höher seyn müssen, als das sinnliche. Die Betrachtung der Kräfte, deren Brauchbarkeit vorausgesetzt wird, wenn wir des Bewußtseyns einer sinnlichen Vollkommenheit, oder eines sinnlichen Vergnügens fähig seyn sollen, wird uns mit Zuziehung des Lehrsatzes von der Unsterblichkeit der Seele, den Stoff zu diesem Beweise an die Hand geben.

§. 47.

Sinnliche Vollkommenheiten wirken auf die sinnlichen Werkzeuge des Menschen (§. 44.), und müssen also empfunden werden können, um ein Vergnügen zu erwecken. Wenn also die Werkzeuge der Empfindung entweder ganz unfähig

fähig sind, die von jenen Vollkommenheiten herrührenden Eindrücke anzunehmen, oder wenn sie doch von ihren ursprüglichen Kräften so viel verloren haben, daß sie kein sinnliches Bild ganz vollständig, und also eben so wenig die von einer sinnlichen Harmonie verursachte Einwirkung, getreu vorstellen können, so wird es dem Menschen im ersten Fall ganz unmöglich seyn, sich das von sinlichen Vollkommenheiten abhängende Vergnügen zu verschaffen, und im andern Fall wird sein sinnliches Vergnügen nur unvollkommen und schwach seyn, und wird immer schwächer werden, je mehr die Stärke und Thätigkeit seiner Empfindungswerkzeuge abnimmt. Die gänzliche Unfähigkeit und Erstarrung einiger Werkzeuge der Empfindung ist oft eine Folge des Alters oder schwerer Krankheiten, und eben diese Ursachen können auch die Stärke jener Werkzeuge schwächen, und also überhaupt den Menschen zur Empfindung des sinnlichen Vergnügens von Zeit zu Zeit ungeschikter machen; so daß also dieses Vergnügen großen Veränderungen unterworfen, und mithin nicht von der Art ist, daß wir uns den Genuß desselben beständig verschaffen können. Ja, es wird uns dieser Genuß sogar ganz unmöglich, wenn der Tod die Seele von ihrem Körper trennt; denn nach dieser Trennung stehen nicht mehr die Empfindungswerkzeuge mit der Seele in Verbindung, durch deren Gebrauch das Bewußtseyn

seyn solcher Vollkommenheiten, die ein sinnliches Vergnügen verursachen, erzeugt werden kann. Ganz anders verhält es sich aber mit dem moralischen Vergnügen. Moralische Vollkommenheiten kann die Seele durch ihr oberes Erkenntnißvermögen sich vorstellen, und auf sich beziehen, wenn ihr gleich die Empfindungswerkzeuge des Körpers ihre Dienste ganz oder zum Theil versagen. Es ist also das Bewußtseyn solcher Vollkommenheiten und das daraus entspringende moralische Vergnügen schon bei der noch fortdauernden Verbindung der Seele mit dem Körper weniger Veränderungen ausgesetzt, mithin dauerhafter, und übereinstimmender mit der Natur des Menschen, als das sinnliche Vergnügen. Was aber mit der Natur des Menschen am meisten übereinstimmt, in so fern als es den wenigsten Veränderungen unterworfen, und der Mensch nicht der Gefahr ausgesetzt ist, dasselbe wieder zu verlieren, das wird auch in der Verbindung mit dem Menschen selbst die größte Vollkommenheit wirken, weil jede Vollkommenheit desto größer wird, je fester die Verbindung der zu einem Ganzen verbundenen Stücke ist (§. 45). Es ist also die Vollkommenheit des Menschen, die in demselben durch den Genuß des moralischen Vergnügens gewirkt wird, größer als diejenige, die sich in dem Genuß eines sinnlichen Vergnügens gründet, weil jene dauerhafter, und mithin geschikter ist, durch ihren Ein-

fluß die menschlichen Kräfte ihrer Bestimmung gemäß zu verstärken, als diese; und wir können daher den Schluß machen, daß das moralische Vergnügen, wegen seiner grössern und länger anhaltenden Wirkungen, der wahren Bestimmung des Menschen angemeßner, vorzüglicher und seinen Graden nach höher sey, als das sinnliche Vergnügen.

§. 48.

Noch einleuchtender wird diese Wahrheit, wenn wir uns von dem Zustande des Menschen nach dem Tode richtige Begriffe bilden. Es ist unstreitig, daß ein Vergnügen, dessen Genuß dem Menschen nicht bloß während der, bei der längsten Dauer des menschlichen Lebens, doch noch immer sehr kurzen Verbindung seiner Seele mit dem Körper, sondern auch noch, nachdem diese Verbindung getrennt worden, möglich ist, das vorzüglichste und würdigste seyn müsse, weil das Bewußtseyn der dabei zum Grunde liegenden Vollkommenheit eben so lange als die Seele selbst fortdauert, und sie also beständig mit sich selbst zufrieden machen, und im Zustande der innerlichen Glückseligkeit erhalten kann. Nun haben wir aber schon aus dem Lichte der Natur die stärksten Gründe für die beständige Fortdauer der vernünftigen von Gott erschaffnen Wesen, und also auch der menschlichen Seelen. Gott schuf nehmlich

vernünftige Wesen, um den höchsten Endzwek der ganzen Schöpfung, die möglichste Vollkommenheit, zu erreichen; weil jedes mit obern Erkenntnißkräften nicht ausgerüstete Geschöpf ungeschikt ist, den Zusammenhang der Dinge und die in demselben herrschende Vollkommenheit deutlich zu erkennen, durch diese Kenntniß seine eignen Vollkommenheiten zu entwickeln, und so zur Erreichung der göttlichen Absichten bei der Schöpfung des Weltalls etwas beizutragen (Vorbereit. §. 17. 18). Da nun Gott, vermöge der Unendlichkeit seiner Eigenschaften, in seinen Rathschlüssen unveränderlich ist: so läßt es sich nicht denken, daß er irgend ein Geschöpf von der Höhe, zu welcher er dasselbe erhoben, wieder herabsetzen, und seiner Vollkommenheiten berauben wolle. Nun würden aber vernünftige Wesen, und besonders auch die Seelen der Menschen ihrer Vollkommenheiten beraubt werden, wenn sie von Gott entweder ganz vernichtet, oder doch in eine niedrigere Klasse von Wesen, die kein oberes Erkenntnißvermögen hätten, und vielleicht nur zur Bildung neuer materieller Zusammensetzungen, oder zur bloßen Belebung und Regierung thierischer Körper dienen könnten, herabgesetzt würden. Wir können daher, vermöge der Gründe, die uns die Entwiklung der auf die Erhaltung und Vermehrung der Vollkommenheiten gerichteten göttlichen Absichten an die Hand giebt, behaupten, daß

nach

nach diesen geheiligten Absichten keine von Gott herrührende Vollkommenheit verloren gehen könne, und daß michin die vernünftigen Wesen, die eine Zeitlang mit organischen Körpern in Verbindung gestanden haben, auch nach ihrer Trennung von diesen Körpern noch fortdauern, und zwar als vernünftige Wesen fortdauern werden. Die Eigenschaft eines Wesens, nach welcher dasselbe niemals aufhört, als ein Wesen seiner Art da zu seyn, heißt die Unvergänglichkeit oder die Unsterblichkeit; und so kommen wir auf den Schluß: daß die vernünftigen Wesen überhaupt und also auch die Seelen der Menschen unsterblich sind.

§. 49.

Man kann mir nicht den Vorwurf machen, daß ich bei diesem Beweise die allgemeine Analogie der Veränderungen, die in der Welt mit einzelnen Geschöpfen vorgehen, aus den Augen gesetzt habe. Es ist wahr, wir beobachten täglich merkwürdige Veränderungen, ja so gar die größten Revolutionen in der Welt; aber alle diese Veränderungen und Revolutionen erstrecken sich nicht über die Grenzen der Körperwelt, und kommen alle darinn mit einander überein, daß durch dieselben gewisse materielle Zusammensetzungen zerstört und in neue Gestalten umgeschaffen werden; daß der eine

Körper etwas von seinen Theilen verliert, und daß die dem ersten entzognen Theile einem andern Körper zuwachsen. Dieß ist der beständige Kreislauf in der Natur, der durch die Veränderungen, die er mit sich bringt, nicht allein die Erhaltung des Ganzen befördert, sondern auch, vermittelst der mannichfaltigen Abwechselungen, die von ihm herrühren, von Zeit zu Zeit neue Vollkommenheiten darstellt, und mithin den Absichten Gottes vollkommen angemessen ist, weil er durch die verschiedenen Zusammensetzungen der einfachen Dinge, die Kräfte derselben immer in neue Wirkungskreise versetzt, und also auf alle mögliche Arten beschäfftigt, keinesweges aber diese Kräfte oder die einfachen Dinge selbst vernichtet, oder unthätig, wenigstens in einem geringern Grade thätig macht. Wir können also vielmehr aus der Analogie der in der Körperwelt beobachteten Veränderungen neue Gründe zur Unterstützung des für die Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen, und besonders der menschlichen Seelen, geführten Beweises ziehen. Keine Beobachtung hat uns nehmlich bis jetzt einen Fall gezeigt, da die ersten Bestandtheile der zerstörten oder nach und nach aufgelösten Körper, nach dieser Zerstörung oder Auflösung ganz unthätig geblieben, oder gar vernichtet worden wären; und wenn wir noch nicht den ganzen Kreislauf der Natur, nach seiner ununterbrochnen Kette von Ursachen und Wirkungen

gen

gen, übersehen, wenn wir noch nicht im Stande sind, alle die neuen Zusammensetzungen, die aus der Zerstörung gewisser Körper, und aus denen von andern getrennten Theilen entstehen, zu erkennen und zu bestimmen: so liegt der Grund davon in unserm Unvermögen, mit immer gleich scharfem Blick in das Wesen und in den Zusammenhang der Dinge einzudringen. Es bleibt also immer nach der vorhin erwähnten Analogie kein anderer Schluß übrig, als dieser: daß eben so, wie in der Körperwelt kein einfaches Ding seine ursprünglichen Kräfte verliert, sondern nur von Zeit zu Zeit zu neuen Anwendungen derselben bestimmt und gebraucht wird, so auch in der Geisterwelt, kein vernünftiges Wesen durch irgend eine mit demselben vorgehende Veränderung, und also auch die Seelen der Menschen, durch die Trennung von ihren Körpern, nichts von ihren ursprünglichen Kräften, und denen davon abhängenden Vollkommenheiten verlieren, oder unthätig werden können, und mithin als vernünftige Wesen erhalten werden, und fortdauern müssen. Wenn also diese Wesen, nach der mit ihnen vorgegangnen Veränderung, vielleicht auf eine andere Art, und in einem neuen Wirkungskreise beschäfftigt werden sollten: so wird doch diese neue Beschäfftigung den vorzüglichen in denselben liegenden Kräften vollkommen angemessen seyn; weil wir sonst einen gänzlichen Verlust oder doch eine Ver-

minderung der Vollkommenheiten jener Wesen, das heißt, etwas den göttlichen Absichten (§. 48.) Wiedersprechendes, annehmen müßten.

§. 50.

Wenn die vernünftigen Seelen auch noch nach der Trennung von ihren Körpern fortdauern, und in dieser durch eine Ewigkeit fortgesetzten Dauer ihre höhern Erkenntnißkräfte und die Thätigkeit derselben beibehalten (§. 48. 49.): so wird diesen Seelen auch nach der Auflösung des Körpers das Bewußtseyn moralischer mit ihnen in einer gewissen Verbindung stehender Vollkommenheiten, und das hieraus entspringende moralische Vergnügen, möglich bleiben. Hier öffnen sich uns eben so reizende als tröstende Aussichten in die Ewigkeit. Die vernünftige Seele wird nach der Trennung vom Körper das Bewußtseyn moralischer Vollkommenheiten fortsetzen, und alsdann, in der Ausübung ihres obern Erkenntnißvermögens von der Sinnlichkeit nicht weiter eingeschränkt, sich freier und ungehinderter mit jenen Vollkommenheiten beschäfftigen, und durch diese Beschäfftigung sich immer höhere Grade des moralischen Vergnügens verschaffen können. Eben dieß gilt von dem gemischten Vergnügen, welches, in so fern als es das Bewußtseyn moralischer Vollkommenheiten in sich faßt (§. 44. 45.), ebenfalls nach dem Tode des Körpers fortdauern und von

Zeit

Zeit zu Zeit erhöht werden kann. Beide Gattungen des Vergnügens sind also fähig, die Vollkommenheit der vernünftigen Seele unaufhörlich zu vermehren, mithin eine unveränderliche Zufriedenheit in dieser Seele zu gründen, und ihr die innerliche Glückseligkeit, als die höchste auch nach der Auflösung des Körpers fortdauernde Bestimmung des Menschen, zu verschaffen. Diese Betrachtungen führen mich unmittelbar auf die Behauptung: daß wir das sinnliche Vergnügen als den ersten oder untersten Grad, das moralische, wegen seiner Dauerhaftigkeit, als den zweiten Grad, und endlich das gemischte Vergnügen, sowohl wegen seines stärkern Eindrucks (§. 45.), als wegen seiner Dauer, die es, in so fern als es geistige Vollkommenheiten voraussetzt, mit dem moralischen gemein hat, als den dritten oder höchsten Grad des menschlichen Vergnügens betrachten müssen. Nach diesen verschiedenen Graden wird also auch der Einfluß des Vergnügens auf die innerliche Glückseligkeit, und der Nutzen, den wir aus demselben zur Erfüllung unserer Bestimmung ziehen können, verschieden seyn.

§. 51.

Ich will, um den Menschen von der untersten Staffel seiner aus dem Vergnügen zu schöpfenden Glückseligkeit, bis zu der größten

Höhe derselben, die er erreichen kann, zu begleiten, zuerst den untersten Grad des Vergnügens betrachten, und den guten der Bestimmung des Menschen angemessenen Gebrauch desselben zu entwickeln suchen. Der Beweis des Lehrsatzes, nach welchem das sinnliche Vergnügen die wahre Glückseligkeit vermehren kann, und also des Menschen würdig ist, muß uns den Weg zu dieser Betrachtung bahnen. Man wird mir zugeben, daß alles dasjenige zur Erhaltung und Vermehrung der innerlichen Glückseligkeit geschikt ist, was den Menschen mit sich selbst und mit seinen Handlungen zufrieden machen kann. Nun ist aber der Mensch ein aus einer vernünftigen Seele und einem organischen Körper zusammengesetztes Wesen; und tägliche Erfahrungen belehren uns von dem Einflusse, den der Zustand des Körpers auf die Seele hat. Die Seele ist nicht immer gleich fähig, auf den Körper zu wirken, nicht immer in gleichen Graden aufgelegt, sich deutliche Vorstellungen zu machen; sondern sie bedarf zu diesen Absichten, weil sie einmal durch ein so festes Band mit dem Körper verknüpft ist, auch einer körperlichen oder sinnlichen Unterstützung. Es ist nicht genug, daß der Körper von unangenehmen Empfindungen frei ist; denn diese Befreiung hat nur die Folge, daß die Seele nicht mehr genöthigt wird, sich den von jenen Eindrücken herrührenden Zerstreuungen zu

über-

überlassen; ohne daß sie dadurch tüchtiger wird, auf den Körper zu wirken, und sich anhaltend mit gewissen Gegenständen ihrer Aufmerksamkeit zu beschäfftigen. Sie wird hingegen zu beiden Anwendungen ihrer Kräfte geschickter, wenn die Empfindungswerkzeuge des Körpers fleißig geübt werden (Vorbereit. §. 13.), und wenn der Körper überhaupt, durch angenehme sinnliche Eindrücke, von Zeit zu Zeit gestärkt und ermuntert wird. Diese Stärkung des Körpers ist fähig, auch über die Seele eine gewisse Heiterkeit zu verbreiten, die Kräfte derselben von neuem zu beleben, und die Erschlaffung dieser Kräfte zu verhindern, die nothwendig erfolgen müßte, wenn die Seele, mit einem organischen Körper verbunden, eben so wirken wollte, als wenn sie außer allem Zusammenhange mit einer Maschine wäre. Alles, was die Thätigkeit der Seele und besonders ihr Vermögen, auf den Körper zu wirken verstärkt, das wird nicht allein die Seelenkräfte überhaupt, sondern auch zugleich die Wirksamkeit der Freiheit vermehren, weil die Seele, unter jenen Voraussetzungen, theils ihre Kenntnisse erweitern muß, und also freier wählen kann (Vorbereit. §. 30.); theils in den Stand gesezt wird, den Körper ihren freier Entschlüssen gemäß leichter und zweckmässiger zu regieren (Vorbereit. §. 35.). Eben so, wie das Vermögen frei zu wirken in der Seele erhöhet wird, so wächst auch die Vollkommenheit der-

selben, weil diese mit jedem neuhinzukommenden Grade einer wirksamen Kraft einen neuen Zuwachs erhält. Das Bewußtseyn einer solchen Vollkommenheit, die in der Stärke der mit der Freiheit verbundenen Kräfte besteht, erweckt in dem Menschen die Zufriedenheit mit sich selbst (§. 6.), weil er jezt von der in ihm liegenden Fähigkeit, seiner Bestimmung gemäß zu wirken, überzeugt ist. Die Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst, ist aber ein wesentlicher Bestandtheil seiner innerlichen Glückseligkeit (§. 5—6.); und kann ihn, wenn er nach den von seinen Kräften erlangten Kenntnissen handelt, in der Folge auch mit seinen Handlungen zufrieden machen, und ihm folglich das vollkommene Maaß der innerlichen Glückseligkeit verschaffen. Angenehme sinnliche Einwirkungen sind also fähig, durch das daraus entspringende sinnliche Vergnügen, die Vollkommenheit des Menschen und mit dieser zugleich seine innerliche Glückseligkeit zu vermehren, und das sinnliche Vergnügen selbst wird also gut seyn, in so fern als es, nach den vorangeschickten Lehrsätzen, geschickt ist, die Bestimmung des Menschen zu befördern. Was zur Beförderung der Bestimmung des Menschen geschickt ist, das muß der Mensch, um seiner eignen Glückseligkeit willen, seiner Aufmerksamkeit und Bemühungen werth halten; und das sinnliche Vergnügen ist mithin, als ein Mittel zur Vermehrung

mehrung der innerlichen Glückseligkeit, des Menschen keinesweges unwürdig, sondern vielmehr seiner Natur vollkommen angemessen.

§. 52.

Aus diesem Lehrsatze können wir die Abwege beurtheilen, auf die einige Philosophen in ihren Gedanken von dem sinnlichen Vergnügen gerathen sind. Einige halten das sinnliche Vergnügen für das höchste Gut, andere wollen uns überreden, daß wir dieses Vergnügen weder für gut noch für böse halten dürfen, oder wohl gar als des Menschen unwürdig betrachten müssen. Aristipp von Cyrene und seine Anhänger, die Cyrenäischen Philosophen, gehören in die erste Klasse. Sie gaben die körperliche Wollust, das heißt, die angenehme Bewegung der sinnlichen Werkzeuge, für das höchste Gut des Menschen aus *), und Aristipp behauptete daher nach einer ganz natürlichen Schlußfolge, daß sich der Mensch weder mit dem Vergangnen noch mit der Zukunft, sondern allein mit dem Gegenwärtigen, als welches allein geschickt sei, ihm angenehme Empfindungen und mithin den Besitz seines höchsten Guts zu verschaffen, beschäfftigen müsse **). Man sieht leicht, daß der Fehler dieses Philosophen und seiner Anhänger in einer Verwechselung der Mittel mit dem Endzweck liege. Aristipp, ein Mann, der einer feinen Erziehung genossen und mit denen in die Sinne fallenden Annehm-

lichkei-

lichkeiten des Lebens schon eine frühe Bekanntschaft gemacht hatte, kam auf die Meinung, daß jene Annehmlichkeiten, mit denen er sich so gern und lieber als mit irgend einem andern Gegenstande beschäfftigte, und an die er, als an eine zu seinen nothwendigsten Bedürfnissen gehörige Nahrung gewöhnt war, der höchste Endzweck des Menschen und das Ziel aller seiner Bemühungen seyn müßten. Er sah aber nicht, oder er wollte vielleicht, um seiner Sinnlichkeit desto ungehinderter zu schmeicheln, nicht sehn, daß wenn gleich das sinnliche Vergnügen gut und dem Menschen zur Befestigung seiner Zufriedenheit gewissermaassen unentbehrlich ist, dennoch aus diesen Vordersätzen nicht folge, daß der Mensch die sinnliche Wollust über alles schätzen und sie als das höchste Gut betrachten, mithin alle seine Handlungen der Beförderung derselben als Mittel unterordnen müsse; da wir vielmehr aus der Erfahrung, nach welcher das sinnliche Vergnügen uns aufheitert und zur neuen Arbeit thätiger macht, nur so viel schließen können, daß sich dasselbe als ein brauchbares Mittel zur Beförderung unserer wahren Glückseligkeit benutzen lasse. ***)

*) CICERO *de Finib. bonor. et malor. Lib. II. cap.* 39. 40. Quantum — potero minuam contentiones, omnesque simplices sententias eorum, in quibus nulla est virtutis adiunctio, omnino a philosophia semonendas putabo. Primum *Aristippi Cyrenaicorumque* omnium

quos

quos non eſt veritum in ea voluptate, quae maxima dulcedine ſenſum moueret, ſummum bonum ponere, contemnentes iſtam vacuitatem doloris. ATHENAEVS Δειπνοσοφ. Lib. XII. Ἀποδεξάμενος (ſcil. ὁ Ἀρίστιππος) τὴν ἡδοπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη, καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι.

**) AELIANVS *Var. Hiſt. Lib. XIV. cap. 6.* Προσέταττε δὲ (ſc. ὁ Ἀρίστιππος) ἐφ' ἡμέραν τὴν γνώμην ἔχειν. καὶ ἂν πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι, ἢ ἐννοεῖ. Μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρὸν, μήτε δὲ τὸ φθάνων μήτε τὸ προσδοκώμενον. τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι, εἴπερ ἔσαι.

***) Die peripatetiſchen Philoſophen, und beſonders ihr Stifter Ariſtoteles, dachten in Rückſicht auf das ſinnliche Vergnügen ziemlich übereinſtimmend mit demjenigen, was ich aus der Natur des Menſchen zu beweiſen geſucht habe. Nur räumte Ariſtoteles dem ſinnlichen Vergnügen noch zu wenig Einfluß auf die wahre Glückſeligkeit ein, wenn er behauptet, daß alles was dem Körper zuträglich und angenehm iſt, eben ſo wie äußerliche oder Glücksgüter, nur zur Entfernung gewiſſer Hinderniſſe, die ſonſt der Erwerbung des höchſten menſchlichen Wohls im Wege ſtehen würden, geſchickt, und mithin auch nur in dieſer Betrachtung zu ſuchen ſey. Διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα, ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν εὐλόγως. Ὀυδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη. ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων. Διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαμίων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν, καὶ τῶν ἐκτὸς, καὶ τῆς τύχης ὅπως μὴ

μὴ εμποδίζηται ταῦτα. ARISTOTELES *Ethic. ad Nicom. Lib. VII. cap.* 13.

§. 53.

Nicht weniger entfernen sich diejenigen Philosophen von der Wahrheit und von der Natur des Menschen, die das sinnliche Vergnügen weder für gut noch für böse, und also für ganz unfähig halten, die menschliche Glückseligkeit zu befördern. Ich darf nicht erst bemerken, daß Zeno von Cittium, und seine Anhänger die Stoiker dieser Meinung zugethan waren *). Auch die Philosophen aus der Cartesischen Schule leugnen den Einfluß des sinnlich angenehmen auf die Glückseligkeit des Menschen **), und gehen gewissermaassen noch weiter als die Stoiker. Man kann aber diese Behauptung, selbst ohne Zuziehung des Beweises, den ich im vorhergehenden geführt habe (§. 51.), widerlegen. Gott hat gewiß keine Einrichtung in der Welt ohne Grund und Absicht gemacht, weil er unendlich weise ist. Er hat also auch keine sinnlichen Reize ohne Grund und umsonst in die Dinge und Veränderungen gelegt, die uns täglich umgeben, sondern diese Reize sind es eben, die den Menschen zum Genuß des durch die Welt verbreiteten Guten einladen und ihm das Leben angenehm machen sollen, weil die Befriedigung seiner nothwendigsten Bedürfnisse, auch ohne jene in der Natur herrschende so unbeschreiblich reizende Mannigfaltigkeit, möglich

möglich gewesen wäre. Die Bemerkung dieser Annehmlichkeiten des Lebens macht den Menschen mit seinem Zustande und folglich auch mit sich selbst zufrieden, weil er sich stark genug fühlt, um seinen Kräften eine auf den Genuß des bemerkten Guten sich beziehende Richtung zu geben. Wenn wir also alle sinnlich angenehme Eindrücke verachten, und als gleichgültig oder wohl gar als schädlich betrachten wollen: so stoßen wir muthwillig einen Theil der Mittel von uns, die uns die göttliche Güte zur Beförderung unserer Zufriedenheit und der davon abhängenden Glückseligkeit darbietet, und versäumen also verschiedene Gelegenheiten uns vollkommner zu machen. Umsonst wenden die Feinde des sinnlichen Vergnügens ein, daß es ihnen möglich sey, glückselig zu werden, ohne sich jemals zu diesem Endzweck sinnlich angenehmer Veränderungen zu bedienen, und überhaupt, ohne dem Körper im geringsten zu schmeicheln. Man kann ihnen sogleich antworten, daß ihre vermeinte Glückseligkeit unmöglich die wahre und höchste seyn könne, zu deren Besitz der Mensch als Mensch gelangen kann, weil sich dieselbe einzig und allein auf Vollkommenheiten der Seele gründet, und schlechterdings gar keine den Körper angehende Vollkommenheit einschliessen soll; dergestalt, daß sie in der That nicht auf den ganzen Menschen, sondern nur auf den geistigen Theil desselben ihren wohlthätigen Einfluß äussert, unterdessen

dessen daß die Sorge für den Körper, der doch gewiß, so lange als seine Verbindung mit der Seele fortdauert, ein eben so wesentlicher Theil des Menschen ist, vernachlässigt und niemals über die Grenzen der allernothwendigsten körperlichen Bedürfnisse ausgedehnt wird. Eine ganz natürliche Folge dieser Vernachlässigung besteht in der verminderten ehrfurchtsvollen Dankbarkeit gegen den gütigen Schöpfer, dessen mannigfaltige zunächst zur sinnlichen Erquickung des Menschen bestimmte Wohlthaten unter jener Voraussetzung nothwendig verkannt werden müssen, weil der strenge Philosoph sich von seiner Würde herabzusetzen glaubt, wenn er der zusammengesetzten menschlichen Natur gemäß, die höchste Glückseligkeit durch eine Verknüpfung geistiger und sinnlicher Vollkommenheiten, und nicht bloß vermittelst der erstern zu befördern suchte.

*) Tiedemanns System der stoischen Philosophie Dritter Theil S. 98 — 103.

**) Es behaupten verschiedene unter diesen Philosophen, nicht allein, daß die körperlichen oder sinnlichen Annehmlichkeiten die menschliche Glückseligkeit nicht befördern können, sondern sie nehmen sogar an, daß ein Mensch, der jene Annehmlichkeiten sucht, sich zur Klasse unvernünftiger Thiere erniedrige. Man kann diese Lehrsätze bey einem der scharfsinnigsten Anhänger des Descartes, bei dem Anton le Grand in seiner Instit. Philosophiae secundum principia D. Renati Descartes (nach der Nürnberger Ausgabe von 1683.) S. 745 — 747. nach-

nachlesen. Wie leicht aber ein Philosoph, der diese Meinung behauptet, in Widersprüche verfalle, können wir aus dem Beispiele des eben erwähnten Anton le Grand lernen, der sich, nachdem er kurz vorher den ganzen Einfluß des sinnlichen Vergnügens auf die menschliche Glückseligkeit geleugnet hat, selbst genöthigt sieht, zu gestehen, daß es gewisse Arten des Vergnügens gebe, die nicht anders als durch die Hülfe sinnlicher Werkzeuge in die Seele kommen können; indem er zur Unterstützung seines Lehrsatzes, daß das höchste Vergnügen des Menschen sich allein in dem richtigen Gebrauch des freien Willens gründe, die Worte hinzusezt: Idque manifestum fiet, si consideremus, omnem Volupratem in anima nostra residere; et licet quaedam oblectamenta non nisi per corporis organa ad eam deferantur, dicendum est tamen, illa esse intime menti praesentia. *Ant. le Grand l. c. pag.* 751.

§. 54.

Da das sinnliche Vergnügen mit der menschlichen Natur so genau übereinstimmt, und aus mehr als einem Grunde unsere Aufmerksamkeit verdient (§. 51. 53.): so müssen wir sowohl dessen Ursprung, als die verschiednen Grade der Nutzbarkeit und Vorzüglichkeit desselben näher untersuchen. Was zuerst den Ursprung des sinnlichen Vergnügens betrifft: so wissen wir schon aus dem vorhergehenden (§. 44.), daß dasselbe das Bewußtseyn einer sinnlichen Vollkommenheit voraussetze. Eine Vollkommen-

heit, die wir durch unsere Empfindungswerkzeuge wahrnehmen können, oder die sinnliche Vollkommenheit, heißt eine Schönheit. Jede Schönheit kann also der Gegenstand und die Quelle des sinnlichen Vergnügens werden. Nun besteht aber die Natur der Schönheit darinn, daß durch die Empfindung derselben unsere sinnlichen Werkzeuge, und die Nervenmaterie in eine ihrer Verfassung angemessene gleichförmige Bewegung versezt werden. Wenn also eine sinnliche Einwirkung die Empfindungswerkzeuge und die Theilchen der Nervenmaterie so heftig und gewaltsam bewegt, daß sie dadurch ermüdet werden: so kann jene Einwirkung entweder gar nicht von einer Schönheit herrühren, oder der Grund der Ermüdung muß in andern Ursachen zu suchen seyn, die eine von der empfundnen Schönheit zu bewirkende und fortzusetzende angenehme und gleichförmige Bewegung der sinnlichen Organe und der Nervenmaterie verhindern. Diese Ursachen liegen entweder in der Schwachheit der Empfindungswerkzeuge, die nicht geschickt sind, den mächtigen von jener Schönheit herrührenden Eindruck anzunehmen, ohne heftig erschüttert und folglich ermüdet zu werden; oder sie sind in der allzulangen Beschäfftigung der sinnlichen Werkzeuge mit der empfundnen Schönheit zu suchen. So nennen wir die hochrothe Farbe mit Recht schön, und dennoch wird ein schwaches Auge bei dem ersten Anblick derselben geblendet, und

auch

auch das stärkere Auge wird ermüdet, wenn es jene Farbe zu lange ansieht. Die grüne Farbe hingegen kann ohne Gefahr der Ermüdung sowohl von dem starken als von dem schwächern Auge betrachtet werden, und ist also jedem Auge gleich angenehm und gleich schön. Aus diesem Beispiel können wir die kurz zuvor erklärte Natur der von einer Schönheit herrührenden Einwirkung erläutern. Die hochrothe Farbe ist unter den sieben Farben des Regenbogens diejenige, zu deren Entstehung der Sonnenstrahl am wenigsten gebrochen werden darf, und die folglich das blendende des Sonnenlichts am meisten beibehält. Zur Entstehung der grünen Farbe ist hingegen die mittlere Brechung des Sonnenlichts hinreichend; und sie liegt gerade in der Mitte zwischen der lebhaften und blendenden rothen und der trübern weniger angenehm in die Augen fallenden violetten Farbe. Sie wird also auch in dem menschlichen Auge und in dem Sehenerven eine Bewegung verursachen müssen, die zwischen der von der rothen Farbe erzeugten heftigen Erschütterung, und dem von der violetten herrührenden schwächern Eindruck, gerade die Mitte hält. Daher kömmt es, daß diese Bewegung der Verfassung eines jeden Auges so angemessen ist, und auch gleichförmig bleibt, weil sie bei ihrer ersten Entstehung nicht zu heftig ist, und mithin die kleinsten Theilchen des Empfindungswerkzeuges und der Nervenmaterie zu

keinen accelerirten und ermüdenden Schwingungen bestimmt.

§. 55.

Was ich von der Schönheit der Farben gesagt habe, das läßt sich auf alle in die Sinne fallende Vollkommenheiten anwenden, und in allgemeine Regeln verwandeln. Je gemässigter die von einer Schönheit herrührende Einwirkung ist, desto geschickter wird dieselbe seyn, in den Empfindungswerkzeugen aller Menschen eine solche Bewegung zu erzeugen, aus der ein sinnliches Vergnügen entspringen kann; denn es ist in diesem Fall keine Ermüdung der sinnlichen Organe, die von jenem Eindruck eben so sanft als gleichförmig bewegt werden, zu befürchten. Dennoch kann der Zustand der sinnlichen Werkzeuge den Menschen hindern, sich bei einer so sanft wirkenden Schönheit dem Vergnügen zu überlassen. Es haben nehmlich die Empfindungswerkzeuge einiger Menschen zu wenig Reizbarkeit, um jene gemässigte Einwirkung vollständig aufzunehmen und fortzupflanzen; und bei andern sind die sinnlichen Organe an stärkere Eindrücke so sehr gewöhnt, daß sie, wenn es ihnen gleich nicht an Reizbarkeit fehlt, von dem schwächern Eindruck doch nicht so kräftig gerührt werden, daß aus dieser Empfindung ein sinnliches Vergnügen entstehen könnte. Wenn also gleich eine Schönheit wegen der sanften Eindrücke, die sie erzeugt,

fähig

fähig ist, die Empfindungswerkzeuge gleichförmig zu bewegen, ohne sie zu ermüden: so folgt doch daraus noch nicht, daß jene Schönheit für alle Menschen ihre ursprünglichen Reize behalten, und einen Stof zum Vergnügen abgeben werde. Hier liegt aber der Grund des nicht empfundnen Vergnügens nicht in einem Mangel an Schönheit, sondern in den Menschen selbst, die nicht geschickt sind, oder sich selbst ungeschickt gemacht haben, jene Schönheit zu empfinden. Wenn uns also etwas daran gelegen ist, uns so wenig wie möglich, das mit der Empfindung der Schönheit verbundne Vergnügen entgehen zu lassen: so müssen wir theils die allgemeinen Eigenschaften des Schönen, theils diejenigen Schönheiten, die mit unserer ganzen Verfassung am meisten übereinstimmen, kennen zu lernen suchen.

§. 56.

Wir urtheilen von der Schönheit, nach den Begriffen, die wir aus der Erfahrung gesammelt haben. Diese Begriffe sind es, aus welchen der Mensch seine Vorstellungen von der sinnlich angenehmen Verknüpfung des mannigfaltigen, und von der Uebereinstimmung mehrerer unter einander verbundner Theile zum Endzweck der ganzen Zusammensetzung, schöpft. Je weniger Erfahrungen wir folglich gesammelt haben, desto unvollkommner werden unsere Urtheile von der Schönheit ausfallen.

Beinahe jede in die Sinne fallende Verknüpfung des mannigfaltigen, die uns noch neu ist, werden wir für schön halten, weil unsere sinnlichen Werkzeuge noch ungeübt, noch nicht mit ähnlichen Ideen, die wir mit jener neuen Verknüpfung vergleichen könnten, angefüllt sind. Unter diesen Umständen macht die bemerkte Mannigfaltigkeit einen solchen Eindruck auf unsere Empfindungswerkzeuge, der, wenn er nicht allzuheftig ist, gleichförmig seyn, oder wenigstens scheinen wird, weil er das Bild einer Menge gleichförmig unter einander verknüpfter Theile enthält. Wir sind schon mit dieser bloßen Verknüpfung des mannigfaltigen zufrieden, und sie kömmt uns gleichförmig vor, wenn sie von der Art ist, daß wir die verschiedenen unter einander verbundenen Stücke zu gleicher Zeit unterscheiden können, ohne daß wir uns sonderlich darum bekümmern, ob diese Verknüpfung auch einen bestimmten Endzweck habe, oder ob sie diesem Endzweck angemessen sey? So ist jede bunte Zusammensetzung, jeder neue Gegenstand schon fähig, das Kind zu vergnügen; aber darum wird doch niemand behaupten, daß in jenen Gegenständen wahre Schönheit liege. Eben so wenig dürfen wir uns also an die verschiedenen Urtheile der Menschen von der Schönheit kehren, weil diese Urtheile sehr oft eben so unüberlegt sind, als die Urtheile des Kindes; und sich nur in sehr eingeschränkten und unvollkommnen

Erfah-

Erfahrungen, und in dem günstigen Vorurtheil für das, was neu und unerwartet ist, gründen.

§. 57.

Eigne Beobachtungen müssen den Menschen zum Gefühl des Schönen geschickt und mit den Eigenschaften der Schönheit bekannt machen. Diese Beobachtungen werden die Wahrheit folgender Sätze von dem Wesen der Schönheit bestätigen:

I. Wir nennen jede Verknüpfung vieler Theile schön, wenn diese Theile dergestalt unter einander verbunden sind, daß sie ein zusammenhängendes Ganzes bilden; und hier findet sich auch wahre Schönheit, denn es wird die Empfindung jener so ordentlich verknüpfter Theile nicht anders als angenehm seyn können.

II. Eine ganz entgegengesetzte Wirkung bringt in unsern sinnlichen Werkzeugen die Beobachtung mehrerer unter einander verknüpfter Theile hervor, wenn in dieser Verbindung ein Theil dem andern im Wege ist, ihn an seiner Wirksamkeit hindert, oder wohl gar nach und nach aufreibt. Hier wird das sinnliche Organ nicht gleichförmig bewegt, weil die beobachtete Verknüpfung der Theile nicht gleichförmig, das heißt, nicht nach einerlei Gesetz oder Regel eingerichtet war. Es erfolgen vielmehr zu gleicher Zeit ganz verschiedene und einander widersprechende Einwirkungen auf, das Empfin-

dungswerkzeug, die sowohl in diesem als in der Nervenmaterie eben so verschiedene und wiedrige Bewegungen erzeugen müssen.

III. Unsere Urtheile von einer beobachteten Schönheit werden immer vortheilhafter, je mehr Mannigfaltigkeit wir in den empfundnen Gegenständen entdecken. Je grösser nehmlich die Mannigfaltigkeit der einzelnen verbundnen Stücke ist, desto größer muß nothwendig auch die zwischen denselben statt findende Harmonie, desto geschickter und fester muß ihre Verbindung seyn, wenn sie ein zusammenhängendes Ganzes bilden sollen. Wenn wir daher finden, daß die verknüpften Stücke nicht von einerlei, sondern von verschiedener Art sind, und dennoch in ihrer Verbindung so gut zusammen bestehen, daß keines derselben dem andern im Wege ist, sondern vielmehr, mit diesem und mit allen übrigen einzelnen Theilen vereinigt, einer grössern Vollkommenheit fähig wird, als wenn wir es für sich allein betrachten: so wird auch das von dieser Empfindung in unsern sinnlichen Organen hervorgebrachte Bild, seiner wirkenden Ursache angemessen, und daher noch viel harmonischer seyn, als wenn wir eine harmonische Verknüpfung vieler gleichartiger Theile empfinden. Unsere Empfindungswerkzeuge und die mit denselben verbundne Nervenmaterie, werden also in diesem Fall zu gleicher Zeit auf verschiedne Art bewegt, aber diese verschiednen Bewegungen sind dem-

demungeachtet nicht wiedrig, weil keine davon der andern gerade entgegen gesetzt ist, sondern sie vereinigen sich vielmehr alle in eine gleichförmige, der bemerkten harmonischen Zusammensetzung angemessene, und folglich angenehme Bewegung, die das Gefühl des Schönen und ein sinnliches Vergnügen erweckt. *)

IV. Ausser der Mannigfaltigkeit der verknüpften Stücke, bemerken wir auch noch in denselben ihre Verhältnisse, ihre Stellung und Lage gegen einander. Wenn die Verhältnisse der Grösse jener Stücke von der Art sind, daß wir sie nach unsern Erfahrungen (§. 56.) für geschickt halten, den Endzweck der ganzen Verbindung zu befördern: so entsteht in uns die Idee einer Harmonie; wir nennen die bemerkten Verhältnisse, und den Gegenstand selbst, an welchen wir dieselben beobachtet haben, schön. Eben so urtheilen wir in Rücksicht auf die Stellung der verbundnen Stücke. Finden wir, daß diese Stücke nach einerlei Regel, und folglich in einer geschickten Ordnung gestellt sind, daß keines derselben auf einer Seite liegt, wo es nicht hingehört, und daß also auf keiner Seite weder zu viel noch zu wenig ist, kurz, wenn wir an dem beobachteten Gegenstande ein vollkommnes Ebenmaaß entdecken: so wirkt auch diese Bemerkung ein harmonisches sinnliches Gefühl, weil unsere Empfindungswerkzeuge bei der Empfindung gleichförmig, oder in einer geschickten Ordnung

verknüpfter Stücke, nicht anders als gleichförmig bewegt werden können. Wir finden daher auch das Ebenmaaß schön.

V. Noch höher und vollkommner wird in uns das Gefühl der Harmonie, wenn wir eine harmonische Bewegung der sinnlichen Gegenstände und der in ihnen verknüpften Theile bemerken. Der Grund hievon ist ganz natürlich. Mit der Idee der Bewegung verknüpfen wir beständig die Idee des Lebens; da hingegen die Bemerkung der vollkommnen Ruhe diese Idee nicht erwecken kann. Wenn wir also schon eine harmonische Verknüpfung verschiedener Stücke unter einander bemerkt haben, und wir finden nun, daß die Bewegungen des Ganzen sowohl als der einzelnen Theile jener harmonischen Zusammensetzung nicht widersprechen, sondern vielmehr eine neue Harmonie darstellen, und Vollkommenheiten des Ganzen und seiner Theile bemerken lassen, die wir im Zustande der Ruhe gar nicht bemerken konnten: so entsteht in uns das Bild einer doppelten Schönheit. Wir mußten nehmlich schon das ruhende Ganze schön nennen, weil seine Theile gleichförmig und zweckmäßig verknüpft waren; und jezt, da wir den belebten Gegenstand in seinen mit dem Endzweck und der Zusammensetzung seiner Theile übereinstimmenden Bewegungen betrachten, werden unsere Empfindungswerkzeuge nicht allein von dem erstern Eindruck der bemerkten harmonischen Verknüpfung, sondern

dern auch von dem zweiten Eindruck, der von jener harmonischen Bewegung erzeugt wird, gleichförmig bewegt. Hier ist also die empfundne Harmonie zusammengesetzter als bei dem ersten Eindruck; sie ist folglich grösser, und erweckt daher ganz natürlich auch die Idee einer grössern Schönheit.

*) Das Harmonische in der Verknüpfung des mannigfaltigen ist es eben, was dem Menschen die Produkte der schönen Künste so reizend macht. Nirgends zeigt sich diese Wahrheit mehr bestätigt, als bei den Werken der Dichtkunst. Es erzählt uns der Dichter die großen und edeln Thaten seiner Helden; und wir interessiren uns für diese Helden ungleich mehr, widmen der ganzen Erzählung eine grössere Aufmerksamkeit, als wir es bei Erzählungen aus der wahren Geschichte zu thun pflegen, weil wir bei dem Dichter mehr Mannigfaltigkeit, also auch mehr Anlockungen zur Aufmerksamkeit finden, als in den Werken des Geschichtschreibers. Hier werden die Begebenheiten der Welt, ohne Verzierungen, ohne Zusätze erzählt, und da herrscht immer eine gewisse Einförmigkeit unter den erzählten Veränderungen. Der Dichter weiß hingegen diese Einförmigkeit glücklich zu vermeiden. Er übergeht weniger auffallende und eines angenehmen Schmucks minder fähige Begebenheiten mit Stillschweigen; und bleibt nur bey denjenigen stehen, die seiner Erzählung die größte Mannigfaltigkeit geben, und durch den dichterischen Putz, durch die Einmischung des Wunderbaren, sowohl die Aufmerksamkeit erwecken und erhalten, als auch das Gefühl der Harmonie zwischen den Theilen der

ganzen

ganzen Zusammensetzung, kurz, das Gefühl der Schönheit erzeugen können. Res gestae et euentus, qui verae historiae subiiciuntur, non sunt eius amplitudinis, in qua anima humana sibi satisfaciat; praesto est Poëlis, quae facta magis heroica confingat — — Cum historia vera obuia rerum satietate et similitudine, animae humanae fastidio sit, reficit eam poëlis inexpectata et varia et vicissitudinum plena canens. BACO DE VERVLAMIO in *Nouo Organo Lib. IV.*

§. 58.

Aus der Empfindung aller der Schönheiten, die ich im vorhergehenden (§. 57.) entwickelt habe, kann das sinnliche Vergnügen entspringen; und wir sehen also leicht, daß uns manches Vergnügen dieser Art entgehen muß, wenn wir uns noch keine hinlängliche Uebung in der Beurtheilung der Vollkommenheiten überhaupt und besonders derjenigen, die in die Sinne fallen, verschafft haben. Das Vermögen, Vollkommenheiten zu bemerken und zu beurtheilen, heißt der Geschmack. Es ist also gewiß, daß ein Mensch ohne Geschmack in engere Grenzen des ihm möglichen Vergnügens eingeschlossen bleibt, als ein anderer, dessen Geschmack schon einen gewissen Grad von Ausbildung und Feinheit erhalten hat. Wir müssen folglich unsern Geschmack zu bilden und zu verfeinern suchen, um sowohl durch dessen Hülfe jede Schönheit bald und leicht zu entdecken, und uns zur Empfindung des sinnlichen

Ver-

Vergnügens geschickter, mithin vollkommner zu machen, als auch das vermeinte Schöne (§. 56.) von der wahren sinnlichen Vollkommenheit zu unterscheiden.

§. 59.

Die letztere Anwendung des Geschmacks ist in der Moral vorzüglich wichtig. Schon oben hab' ich bemerkt (§. 54.), daß manche Schönheiten nicht für alle Menschen schön bleiben, weil die von denselben erzeugte Empfindung zu heftig und eben darum nicht geschickt seyn kann, in den sinnlichen Werkzeugen eine gleichförmige Bewegung zu erregen. Die Beschaffenheit der Empfindungswerkzeuge, nach welchen dieselben fähig sind, gewisse Eindrücke anzunehmen, ohne dadurch ermüdet zu werden, will ich die **Empfänglichkeit der Organe** nennen. Der Geschmack wird also sowohl unsere Urtheile von der für sich betrachteten Schönheit, als von dem Verhältniß derselben zur Empfänglichkeit unserer sinnlichen Werkzeuge bestimmen und lenken müssen. Wenn sich der Mensch die Beschäfftigung mit einer Schönheit erlaubt, die seine Organe ermüdet: so hat er in dieser Betrachtung einen unrichtigen und verdorbnen Geschmack, wenn gleich sein Urtheil in Rücksicht auf die für sich betrachtete Schönheit vollkommen richtig ist. Wir sehn also die Möglichkeit ein, wie wir selbst von unserm richtigen Geschmack, der aber noch unvollkommen

ist,

ist, weil er die bemerkte Schönheit nicht zugleich auf die Verfassung unserer Empfindungswerkzeuge bezieht, zum Genuß eines sinnlichen Vergnügens, welches für uns durch seine Folgen schädlich wird, verführt werden können.

§. 60.

Es ist aber noch nicht genug, daß wir die Einwirkung einer sinnlichen Vollkommenheit für eine solche erkennen, die der Empfänglichkeit unserer Empfindungswerkzeuge angemessen ist, wenn es darauf ankömmt, zu entscheiden, ob das aus dem Bewußtseyn jener angenehmen Empfindung entspringende sinnliche Vergnügen von uns gesucht werden dürfe, oder ob wir uns vielmehr dasselbe versagen müssen? Das sinnliche Vergnügen ist nehmlich nur in so fern gut, als es geschickt ist, die Bestimmung des Menschen, das heißt, seine Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinen Handlungen zu befördern (§. 51.). Nun ist es aber nicht möglich, diese Eigenschaft des sinnlichen Vergnügens, durch das bloße Gefühl des Schönen überhaupt, und besonders der Uebereinstimmung einer Schönheit mit der Empfänglichkeit unserer sinnlichen Werkzeuge zu erkennen. Wir müssen uns vielmehr zu diesem Endzweck deutliche Begriffe von unsern Verhältnissen und Handlungen bilden, und nach einer Vergleichung dieser Begriffe mit der Natur des auf uns bezognen sinnlichen Vergnügens entschei-

den

den, ob dasselbe fähig ist, unsere innerliche Glückseligkeit zu vermehren, oder ob wir vielleicht Grund haben, eine Störung unserer Gemüthsruhe und mancherlei Hindernisse in der Ausübung unserer Freiheit zu befürchten, wenn wir uns den Genuß jenes Vergnügens erlauben? Finden wir diese Furcht gegründet: so hört das Vergnügen auf, für uns gut zu seyn; und artet in etwas Böses aus, weil es unserer Bestimmung wiederspricht. Der richtige und verfeinerte Geschmack allein, ist folglich nicht hinreichend, den Menschen gegen eine falsche Wahl seines sinnlichen Vergnügens zu schützen, sondern er muß mit einer vernünftigen Ueberlegung verbunden, und von dieser auf den rechten Weg geleitet werden. Epikur, der die Wollust als das höchste Gut schilderte, verfiel also in einen großen Fehler, wenn er behauptete, daß die Wollust der Seele immer aus einer körperlichen Wollust entspringe, und daß man also jede Wollust nur durch die Hülfe der sinnlichen Werkzeuge bemerken und beurtheilen könne. *)

*) CICERO *de Finib. bonor. et malor. Lib. I. cap.* 55. Cicero bemerkt auch diese schwache Seite der Moral des Epikur, und bedient sich derselben zur Widerlegung der epikurischen Lehrsätze. Nam, quod ait, (*Epicurus*) sensibus ipsis iudicari voluptatem bonum esse, dolorem, malum: plus tribuit sensibus, quam nobis leges permittunt. CICERO *de Finib, Lib. II.*

§. 61.

Aus diesen Betrachtungen (§. 56—60.) lassen sich die verschiedenen Grade der Vorzüglichkeit und Nutzbarkeit des sinnlichen Vergnügens leicht bestimmen. Je geschickter nehmlich ein sinnliches Vergnügen ist, die Bestimmung des Menschen zu befördern, desto besser wird es seyn, und um desto mehr verdient es gewählt zu werden. Es ist daher gewiß, daß wir uns nur diejenigen Arten des sinnlichen Vergnügens erlauben dürfen, die mit der Empfänglichkeit unserer Empfindungswerkzeuge nicht streiten (§. 59.); denn der Genuß eines Vergnügens von der entgegengesetzten Beschaffenheit, würde eine unangenehme Empfindung, als die nothwendige Folge der Ermüdung des sinnlichen Organs nach sich ziehen, und also die Kräfte des Menschen, wenn gleich nicht auf immer, doch auf einige Zeit, schwächen. Aus eben dem Grunde dürfen wir uns nicht allzulange und anhaltend mit einer sinnlichen Vollkommenheit beschäfftigen. Diese allzulange Beschäfftigung würde entweder unsere Empfindungswerkzeuge ermüden, und unangenehme Empfindungen erzeugen, oder sie würde uns wenigstens die Schönheit, die uns vorher zum Gefühl des sinnlichen Vergnügens veranlaßte, gleichgültig machen, weil hier die Möglichkeit wegfiele, jene Schönheit mit andern sinnlichen Ideen zu vergleichen. Wir erkennen nehmlich das vorzügliche einer Sache nur durch die Vergleichung

gleichung derselben mit andern Gegenständen unserer Aufmerksamkeit; und eine ähnliche Vergleichung wird uns folglich auch die Vorzüge der empfundnen Schönheit vor gewöhnlichen Empfindungen kennen lehren. Wenn wir uns aber eine längere Zeit hindurch mit dem Gefühl einer gewissen Schönheit beschäfftigen: so werden wir das vorzügliche dieses Gefühls nicht mehr vollkommen unterscheiden können, weil es nicht weiter mit andern gewöhnlichern Empfindungen abwechselt, sondern selbst zur Gewohnheit wird. Es hört also endlich auf, uns zu gefallen, denn der Grund, warum es uns gefiel, die Empfindung des Abstandes jener Schönheit von denjenigen Ideen, die unsere Organe uns gewöhnlich zuführen, ist uns nicht mehr gegenwärtig, und wir verlieren, unter dieser Voraussetzung, nicht allein für jezt das ganze Gefühl des Vergnügens, welches uns anfänglich belebte, sondern auch noch in der Folge wird die nehmliche Schönheit, nicht mehr fähig seyn, in uns eben den Grad des sinnlichen Vergnügens zu erzeugen, den wir bei der ersten Bekanntschaft mit derselben empfanden, weil uns weiter keine Bemerkung neuer in ihr liegender Reize möglich ist. Um also von Zeit zu Zeit mit gleichem Wohlgefallen zu einem sinnlichen Vergnügen zurückkehren, und den Einfluß desselben zur Vermehrung unserer Glückseligkeit benutzen zu können, dürfen wir den Genuß dieses Vergnügens

niemals ganz erschöpfen, weil es uns sonst zum Ekel, und die Anwendung unsers Vermögens, uns das Leben angenehm zu machen, nothwendig eingeschränkt werden müßte.

§. 62.

Jede Vollkommenheit ist in Beziehung auf den Menschen desto größer, je geschickter sie ist, seine Bestimmung zu befördern. Eben das gilt auch vom Zustande des Körpers und der Empfindungswerkzeuge. Dieser Zustand wird desto vollkommner seyn, je freier die Seele vermöge desselben wirken kann. Nun ist aber die natürliche Einrichtung des Körpers den wirksamen Kräften der Seele unstreitig dergestalt angemessen, daß diese ihre Richtung auf die Vermehrung unveränderlicher Vollkommenheiten ungehindert verfolgen können; denn eine andere Einrichtung würde mit den Absichten des Schöpfers streiten. Es ist folglich der ganze Endzweck des Körpers und der sinnlichen Werkzeuge desselben kein anderer, als die Unterstützung der Seele, in ihren auf die Vermehrung der wahren Vollkommenheiten abzielenden Bemühungen und Wirkungen. Wenn wir also den Körper und dessen sinnliche Werkzeuge auf irgend eine Art beschäfftigen: so sollten wir beständig das Verhältniß zwischen dieser Beschäfftigung und ihren auf den Zustand der Seele bezognen Folgen untersuchen. Durch eine ähnliche Vergleichung des sinnlichen Ver-

gnügens

gnügens mit der innerlichen Glückseligkeit, lernen wir die Wahrheit folgender Sätze erkennen:

I. Das sinnliche Vergnügen ist schädlich, in so fern als es den Menschen an der Erfüllung seiner Pflichten hindert. Es mögen nehmlich diese Pflichten, innerliche oder Zwangspflichten seyn, so muß sie der Mensch um seiner eignen Glückseligkeit willen beobachten; und er setzt sich bei jeder Verletzung derselben der gerechtesten Unzufriedenheit mit sich selbst aus. Reue und Furcht sind die Folgen der Vorwürfe seines Gewissens; seine Gemüthsruhe wird gestört, und in marternde Unruhe verwandelt; und er selbst wird unter diesen Umständen ungeschickt, seine wahre Glückseligkeit zu befördern. Wenn es uns also gleich zuweilen eine kleine Ueberwindung kostet, einem sinnlichen Vergnügen, welches unsern ganzen Beifall hat, zu entsagen, sogleich als wir einen schädlichen Einfluß desselben auf die Beobachtung unserer Pflichten bemerken: so ist dennoch das Opfer, welches wir durch die Entfernung jenes sinnlichen Vergnügens uns selbst bringen, nicht zu groß; denn nur durch dieses Opfer konnten wir die Hindernisse unserer Glückseligkeit entfernen.

II. Hieraus fließt die unmittelbare Folge, daß wir uns kein sinnliches Vergnügen erlauben dürfen, dessen Genuß uns so sehr zerstreut, daß wir durch diese Zerstreuung zu ernsthaften

Beschäfftigungen untüchtig werden. Man sieht leicht ein, daß ein solches Vergnügen unsere Freiheit einschränkt, und folglich den Menschen von seiner ursprünglichen Würde herabsetzt. Nur diejenigen Arten des Vergnügens sind also gut, die keine Einschränkung der Freiheit nach sich ziehen, und den Menschen nicht zwingen, noch lange nach ihrem Genuß seine Einbildungskraft mit Vorstellungen, die von ihnen herrühren, anzufüllen.

III. Das sinnliche Vergnügen ist hingegen desto besser, und folglich auch wünschenswürdiger, je geschickter es ist, die Kräfte der Seele zu unterstützen, und denselben neue Grade der Thätigkeit zu guten und zweckmäßigen Anwendungen zu geben. Unter diesen Bedingungen stimmt nehmlich das Vergnügen mit dem Endzweck des Körpers, als einer Werkstätte der Seele, überein. Der Körper wird durch das angenehme Gefühl des Vergnügens gestärkt und von neuem belebt, ohne sich in dieser reizenden Lage der Herrschaft der Seele zu entziehen, und ihr zu wiederstreben, wenn sie ihn vom Genuß jenes Vergnügens entfernen und auf einer andern Seite beschäfftigen will. Nur diejenigen Menschen, die über sich selbst herrschen können, sind fähig, den wohlthätigen Einfluß eines so reinen Vergnügens zu empfinden. Sie werden es sich zum Gesetz machen, nicht eher zum Genuß des sinnlichen Vergnügens überzugehen, als bis sie nach einer langen

Fortsetzung ihrer zweckmäßigen Beschäfftigungen, einer Erholung bedürfen. Bei ihnen ist also das sinnliche Vergnügen, eine Art von Belohnung, die beständig gute Handlungen voraussetzt, und die sie immer zu neuen Anstrengungen ihrer Kräfte ermuntert, um in der Folge ähnliche Belohnungen zu verdienen. Aufgeheitert und frölich eilen sie vom Genuß des sinnlichen Vergnügens zu ihren Arbeiten zurück, anstatt daß andere den Uebergang vom Vergnügen zur ernsthaften Beschäfftigung als die unangenehmste Veränderung scheuen.

§. 63.

Die Ordnung führt uns nun weiter auf die Betrachtung des moralischen Vergnügens, welches seinen Einfluß nicht anders als durch eine Anwendung des obern Erkenntnißvermögens äußern kann (§. 44.). Es lassen sich aber wieder verschiedene Gattungen dieses Vergnügens unterscheiden, die wir einzeln betrachten müssen, um zu bestimmen, in wie fern sie die Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst und mit seinen Handlungen befördern, und also seine innerliche Glückseligkeit vermehren können? Die Vollkommenheit, die bei der Entstehung des moralischen Vergnügens zum Grunde liegt, ist entweder in der von uns bemerkten Natur und Verknüpfung der Wahrheiten zu suchen, oder wir finden sie als eine

geistige Eigenschaft entweder in uns selbst, oder in andern vernünftigen Wesen. Wir wollen zuerst diejenige Gattung des moralischen Vergnügens betrachten, die ihren Grund in solchen Vollkommenheiten hat, die der Mensch in der Natur und Verknüpfung oder im Zusammenhange der Wahrheiten bemerkt.

§. 64.

Unser oberes Erkenntnißvermögen setzt uns in den Stand, das Wesen, wenn gleich noch nicht aller, doch vieler Dinge zu erkennen, und unsere Verstandeskräfte sind wirksam, wenn wir sie zur Erwerbung solcher Kenntnisse anwenden. Es ist aber möglich, daß wir in unsern Gedanken irren, und uns ganz falsche Ideen von den Dingen und ihrem Zusammenhange bilden. Alles dasjenige also, was uns die Ueberzeugung verschafft, daß wir in unsern Vorstellungen nicht fehlten, erzeugt in der Seele ein harmonisches, mithin in seiner Art vollkommnes und angenehmes Bewußtseyn; weil wir jezt erst mit Gewißheit erkennen, daß wir nicht anders dachten, als wir wirklich denken konnten und sollten. Die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der wirklichen Beschaffenheit der Dinge und ihrer Veränderungen heißt die Wahrheit; und das Gefühl dieser Uebereinstimmung, oder das Gefühl der Wahrheit, erzeugt folglich in der Seele die Idee einer Vollkommenheit, die mit unserm geistigen Wesen

in einer gewissen Verbindung steht, und also ein moralisches Vergnügen verursacht. Dies ist der Ursprung des Vergnügens, welches wir bei der Erkenntniß der Wahrheit empfinden; und so sehen wir zugleich, daß wir zu demselben auf einem doppelten Wege gelangen können. Wir sind fähig, durch eignes Nachdenken die Wahrheit zu erforschen, ohne daß wir von einem andern Führer, als von unserer eignen Aufmerksamkeit und von der regelmäßigen Anwendung unserer obern Erkenntnißkräfte, geleitet werden. Dies ist der erste Weg zum Vergnügen, welches aus der Erkenntniß der Wahrheit entspringt, und hier verhalten wir uns zu unserm Vergnügen als vollkommen selbstthätig wirkende Ursachen. Wir bemerken die geschickte Verknüpfung der Gedanken, durch welche wir in den Stand gesetzt wurden, das Wahre zu erkennen, und die Zweifel, die unsere Urtheile schwankend machten, zu heben. In jener Verknüpfung unserer Gedanken, liegt eine wahre Vollkommenheit, und die Quelle eines moralischen Vergnügens, weil sie von Wiedersprüchen frei, und auf einen höchsten Endzweck, auf die deutliche Erkenntniß der Wahrheit, gerichtet seyn muß. Noch größer wird aber diese Vollkommenheit, wenn die regelmäßige Verknüpfung unserer Gedanken, uns auf eine ganz neue noch von niemand erkannte Wahrheit führt. Hier sind wir nehmlich fähig, die neue Wahrheit weiter zu entwickeln, mit andern

Wahrheiten zu vergleichen, und so eine neu. Kette von Gedanken, die alle ihren Entstehungsgrund in der Thätigkeit unserer obern Erkenntnißkräfte haben, zusammenzusetzen. Es öffnet sich uns also ein weites Feld voll harmonisch verknüpfter Ideen; und da die Vollkommenheit in eben dem Verhältniß wächst, in welchem die Menge der harmonisch verknüpften Stücke zunimmt (§. 45.); da ferner die Grade des Vergnügens eben so erhöhet werden, wie ihre wirkende Ursache, die Vollkommeit, höher steigt: so ist es gewiß, daß unser moralisches Vergnügen, welches wir aus der eignen Erkenntniß der Wahrheit schöpfen, desto größer und erhabner seyn werde, je mehr Gedanken wir zusammenketten mußten, ehe wir die gesuchte Wahrheit finden konnten, und je fruchtbarer die neue vorher unbekannte Wahrheit, durch die daraus gezognen Folgen, werden kann.

§. 65.

Wenn wir die durch den Scharfsinn anderer Menschen entdeckte und entwickelte Wahrheit erkennen: so finden wir ebenfalls eine Uebereinstimmung mehrerer zusammenhängender Gedanken zu einem gemeinschaftlichen Endzweck. Hieraus entspringt das Bewußtseyn einer auf unser oberes Erkenntnißvermögen bezognen Vollkommenheit, und dies ist also der zweite

Weg,

Weg, der uns durch die Erkenntniß der Wahrheit zum moralischen Vergnügen führt. Beide Wege haben für denjenigen, der ihnen in einer vom Geräusch der Welt entfernten Stille folgen kann, die erhabensten Reize. Aber doch verdient der erste Weg, da wir ganz mit eigner Kraft wirken, ganz unabhängig von fremder Unterstützung, den Stoff zu unserm Vergnügen aus uns selbst und aus unsern Beobachtungen nehmen können, den Vorzug vor dem andern; weil uns immer ein Vergnügen, bei dessen Genuß es nicht auf Nebenumstände, sondern auf uns allein ankömmt, und dem also die wenigsten Hindernisse entgegen stehen, das angenehmste seyn muß. Wir können uns also an den Reden und Schriften denkender Männer, die uns zur Erkenntniß der Wahrheit führen, ergötzen; aber theurer muß uns beständig das Vergnügen seyn, welches wir, ohne jene Hülfsmittel, aus unserm eignen Nachdenken über würdige Gegenstände schöpfen. Je weniger aus fremden Erfahrungen und Gedanken zu entlehnende Materialien wir also zur Erkenntniß und Entwicklung gewisser Wahrheiten brauchen, desto geschickter ist die Beschäfftigung mit diesen Wahrheiten, uns ein solches Vergnügen zu verschaffen, dessen Genuß am meisten in unserer eignen Gewalt steht. Ein solches Vergnügen war es, welches Anaxagoras in der aufmerksamen Betrachtung der Natur der Dinge fand, und für die

wahre Bestimmung des Menschen, und für das höchste Gut hielt, weil er glaubte, daß die Seele nur in diesem Zustande der Betrachtung frei und unabhängig bleiben könne *). Man wird aber leicht die schwache Seite dieser Meinung vom höchsten Gut entdecken. Wenn gleich die Erkenntniß der Wahrheit, und also auch die Betrachtung der Natur der Dinge, nach dem, was ich gesagt habe, ein moralisches Vergnügen erzeugen, und folglich zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit das ihrige beitragen kann: so ist es doch für die Gemüthsruhe gefährlich, bei jener Beschäfftigung unabläßig zu verweilen. Wenn wir nehmlich unser ganzes Bestreben auf die Erkenntniß der Wahrheit richten, und niemals gegenwärtigen oder bevorstehenden Veränderungen des menschlichen Lebens einige Aufmerksamkeit schenken: so sind wir immer in Gefahr, von einer unangenehmen Veränderung, die wir vorhersehen, und vielleicht hintertreiben konnten, überrascht, aus unsern gegenwärtigen Verhältnissen herausgerissen, und in eine neue Lage, die uns in der Anwendung unserer Freiheit einschränkt, versetzt zu werden. Unter diesen Umständen werden wir entweder, wenn die von jener Veränderung herrührenden Ideen zu verwickelt sind, als daß wir, an ganz andere Beschäfftigungen gewöhnt, sie gehörig unterscheiden können, völlig betäubt, und auf einige Zeit unsers Bewußtseyns beraubt; oder wir verlieren

doch

doch die Zufriedenheit mit uns selbst, weil wir durch unsere eigne Unachtsamkeit uns das gegenwärtige Uebel zugezogen haben. In beiden Fällen werden wir von unserer wahren Bestimmung zurückgesetzt, weil wir im Zustande der Betäubung entweder gar nicht wirken können, oder doch ohne Ueberlegung wirken und wiedersinnige Handlungen unternehmen; und weil wir uns im andern Fall, wenn wir auch wirklich den Umständen nach, das beste thun, dennoch mit einer bloßen Entfernung durch unsere Schuld verursachter Unvollkommenheiten, nicht aber mit der Darstellung neuer Vollkommenheiten beschäfftigen können. Unsere Freiheit wird also in beiden Fällen eingeschränkt, oder gar aufgehoben; und Anaxagoras suchte das höchste Gut in einer Beschäfftigung, die nicht immer, wie er behauptet, unsere Freiheit gründet und erhöht, sondern vielmehr so lange, als wir noch in einer Welt leben, wo unsere Verhältnisse mannigfaltigen Veränderungen unterworfen sind, zur Einschränkung oder gänzlichen Zerstörung dieser Freiheit Anlaß geben kann.

*) CLEMENS ALEXANDRINVS *Stromat. Lib. II. pag.* 416.

§. 66.

Eben so, wie nicht jede Schönheit geschickt ist, dem Menschen ein sinnliches Vergnügen zu verschaffen, welches für ihn, von allen Sei-

ten

ten betrachtet, gut und wünschenswürdig bleibt: so ist auch nicht jede Wahrheit von der Art, daß die Erkenntniß derselben ein wahres moralisches Vergnügen erzeugen kann. Oft beschäfftigt sich der menschliche Verstand mit Kleinigkeiten, deren Kenntniß in der Aufklärung wichtiger Wahrheiten, von gar keinem Nutzen ist, und auf die eigne Glückseligkeit des Menschen, der sie zum Gegenstande seiner Bemühungen macht, eben so wenig Einfluß hat, als auf das Wohl des ganzen Menschengeschlechts. Dennoch giebt es Menschen, die ohne Auswahl jede Kenntniß ihrer Aufmerksamkeit werth achten, und oft gerade bei der Beschäfftigung mit unwürdigen Kleinigkeiten das größte Vergnügen empfinden. Solche Menschen begehen einen doppelten Fehler; denn sie machen das Vergnügen zum Endzweck ihrer Bemühungen, da dasselbe doch nur ein Mittel seyn soll, durch dessen vernünftigen Gebrauch wir unsern höchsten Endzweck, die innerliche Glückseligkeit, befördern können; und noch überdem wählen sie, um ihre vermeinte Bestimmung zu erreichen, solche Gegenstände des Wohlgefallens und Vergnügens, die es nur in ihrer Einbildung sind. Wenn es uns also nicht gleichgültig ist, ob wir nach vernünftigen Absichten, oder ohne Endzweck handeln: so müssen wir die Wahrheiten, aus deren Erkenntniß wir ein moralisches Vergnügen schöpfen wollen, nach den Graden ihrer Nutzbar-

keit

keit ordnen. Nun ist aber eine Wahrheit desto nützlicher, je mehr die Kenntniß derselben den Verstand aufklären und schärfen kann, und je größer ihr Einfluß auf das menschliche Leben ist, das heißt, je mehr Mittel sie uns an die Hand giebt, den Menschen mit seinem Zustande zufrieden, und also zu einem guten und brauchbaren Kosmopoliten und Bürger zu machen. Wenn wir aus der Erkenntniß solcher nützlicher Wahrheiten unser moralisches Vergnügen schöpfen: so ist dasselbe vernünftig und gut, weil wir mit Recht an einer Vollkommenheit, die uns zur Unternehmung zweckmäßiger Handlungen geschickter und thätiger macht, ein Wohlgefallen finden können. Unser Vergnügen verdient hingegen unvernünftig und böse genannt zu werden, wenn es sich in der Beschäfftigung mit unnützen Kleinigkeiten gründet, weil wir hier ein Vergnügen suchen, ohne dasselbe auf eine gewisse Absicht zu beziehen, so, daß wir mithin das angenehme Bewußtseyn der vermeinten auf uns bezognen Vollkommenheit, zum höchsten Endzweck unserer Bemühungen machen; welches doch unserer Bestimmung, die nicht bloß im Zustande des Vergnügens, sondern auch in der zweckmäßigen und nützlichen Anwendung unserer Kräfte zu suchen ist, gerade zu wiederspricht, und folglich einen unregelmäßigen Gebrauch der Vernunft und Freiheit voraussetzt.

§. 67.

Die zweite Gattung des moralischen Vergnügens, entspringt aus der Bemerkung gewisser in uns selbst liegender geistiger Vollkommenheiten (§. 63.); und da wir hier nur von einem wahren nicht von einem scheinbaren Vergnügen reden: so ist es gewiß, daß jene Vollkommenheiten nicht etwa in der bloßen Einbildung bestehen dürfen, sondern vielmehr mit Zuverläßigkeit und Ueberzeugung aus der Stärke unserer Seelenkräfte erkannt werden müssen. Wenn diese Ueberzeugung fehlt: so kann zwar der Mensch bei seiner Täuschung, die ihm seine Geisteskräfte und die Wirkungen derselben weit vollkommner vorstellt, als sie es wirklich sind, mit sich selbst zufrieden und vergnügt seyn, aber dieses nur allzugewöhnliche Vergnügen, ist kein Mittel zur Vermehrung seiner innerlichen Glückseligkeit. Er bleibt nehmlich entweder sein ganzes Leben hindurch in der Täuschung, die ihm ein Bild von Vollkommenheiten vorstellt, zu welchem das Original fehlt, oder er überzeugt sich in der Folge von den falschen und ungegründeten Urtheilen, die er von seinem eignen innerlichen Zustande gefällt hat. Im ersten Fall ist er ungeschickt, seiner Bestimmung gemäß zu handeln, weil er nach seiner Meinung diejenigen Vollkommenheiten schon besitzt, um die er sich erst bemühen sollte, und er wird also immer unvollkommen bleiben, weil er niemals auf Mittel

tel denkt, die ihm einen Vorzug verschaffen könnten, den er schon zu haben glaubt. Im andern Fall entsteht in ihm aus der Ueberzeugung von seinen Mängeln eine Unzufriedenheit mit sich selbst, die sein ungegründetes Vergnügen nothwendig stören muß, und in beiden Fällen streitet folglich sein Vergnügen mit dem Begriff der innerlichen Glückseligkeit.

§. 68.

Wenn wir uns eine untrügliche Ueberzeugung von unsern geistigen Vollkommenheiten verschaffen, und unser moralisches Vergnügen so fest gründen wollen, daß keine mit unsern Verhältnissen und Einsichten vorgehende Veränderungen dasselbe stören oder vernichten können: so müssen wir mit eben so großer Aufmerksamkeit als Unpartheilichkeit die Anwendungen unserer obern Seelenkräfte untersuchen. Nur aus den Wirkungen, die jene in der Anwendung stehende Kräfte hervorbringen können, sind wir im Stande, das Maaß und die Vollkommenheit derselben zu beurtheilen. Wir müssen also mit unsern Kräften wirkliche Versuche anstellen, denn sonst könnte uns die Einbildungskraft, die niemals geschäfftiger ist, als wenn es auf die Bestimmung unserer eignen Vollkommenheiten ankömmt, zu gar zu vortheilhaften Vorstellungen von uns selbst verführen. Es kann sich jedermann von dieser Geschäfftigkeit der Einbildungskraft überzeu-

gen,

gen, wenn er nur diejenigen Ideen aufmerksam beobachten will, die in seiner Seele bei einer Vergleichung aufsteigen, die er zwischen sich selbst und andern, durch große und glücklich ausgeführte Unternehmungen, berühmten Männern anstellt. Hier wird er, wenn er anders erhaben genug denkt, um sich an der Stelle jener Männer zu wünschen, sogleich die größte Möglichkeit entdecken, ihnen ähnlich zu werden. Seine Einbildungskraft wird ihm Aehnlichkeiten zwischen ganz unbedeutenden Handlungen, die er unternahm, und den Handlungen jener Männer zeigen; und so wird er die größte Uebereinstimmung zwischen ihren und seinen Kräften zu sehen glauben. Aus dem Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung entspringt in ihm ganz natürlich eine große Idee von seinen Vollkommenheiten, die ihn nicht allein zum Gefühl eines ungegründeten aus dem bloßen Spiel der Einbildungskraft erzeugten Vergnügens, sondern auch zu gewagten und unüberlegten Handlungen, die er in der Folge bereuen muß, verführen kann.

§. 69.

In der Seele des Menschen liegt sowohl ein oberes auf Verstand und Vernunft gegründetes Erkenntnißvermögen; als ein oberes Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen besteht überhaupt in der Fähigkeit des Menschen, sich seinen Kenntnissen gemäß zur Unternehmung

nehmung oder Unterlassung einer Handlung zu bestimmen; und das obere Begehrungsvermögen faßt die nehmliche Fähigkeit in sich, in so fern als dieselbe in der Ausübung mit einer vernünftigen Ueberlegung verbunden wird. Wir müssen beide Zweige des obern Seelenvermögens in der wirklichen Anwendung, und folglich durch eigne Versuche, vollkommen finden, wenn aus dem Bewußtseyn dieser Vollkommenheiten ein gegründetes moralisches Vergnügen entspringen soll. Ich will zuerst die Kennzeichen der Vollkommenheit des obern Erkenntnißvermögens, und den Einfluß des Bewußtseyns dieser Vollkommenheit auf die innerliche Glückseligkeit zu bestimmen suchen. Das Vermögen, die Begriffe vom Wesen der Dinge zu bilden, zu entwickeln, zusammenzusetzen und unter einander zu vergleichen, muß, um eines gewissen Grades von Vollkommenheit fähig zu seyn, mit den untern Kräften des Menschen in einem solchen Verhältniß stehen, daß es von denselben an seiner Thätigkeit nicht gehindert, sondern vielmehr, bei seinen verschiedenen Anwendungen und Wirkungen, von ihnen unterstützt wird. Aus dieser Uebereinstimmung der untern Kräfte des Menschen mit seinem obern Erkenntnißvermögen, entspringt der erste Grad der Vollkommenheit des erwähnten Vermögens. Zu den untern Kräften des Menschen rechnen wir das Vermögen zu empfinden, die Einbildungs- und Dichtungs-

kraft, und das untere Begehrungsvermögen, oder die Fähigkeit, nach denen aus sinnlichen Ideen geschöpften Kenntnissen, eine Handlung zu wählen oder zu verwerfen. Da nun jede Anwendung des obern Erkenntnißvermögens unsere Aufmerksamkeit auf den Gegenstand, den wir zu erkennen suchen, voraussetzt: so werden die eben genannten untern Kräfte mit dem obern Erkenntnißvermögen in Harmonie seyn, wenn sie uns in der Aufmerksamkeit nicht stören. Und weil ferner der Verstand sowohl als die Vernunft desto thätiger seyn kann, je mehr Materialien vorhanden sind, mit deren Bearbeitung und Zusammensetzung sich jene Kräfte beschäfftigen können: so werden die untern Kräfte des Menschen sein oberes Erkenntnißvermögen in so fern unterstützen, als sie demselben neue und brauchbare Materialien, das heißt, Ideen zur Bildung, Zusammensetzung und Entwicklung allgemeiner Begriffe, zuführen.

§. 70.

Wir müssen unser oberes Erkenntnißvermögen bei wirklichen Anwendungen desselben aufmerksam beobachten, um zu entscheiden, ob wir ihm den angezeigten ersten Grad der Vollkommenheit zuschreiben können? Eine ungestörte Aufmerksamkeit war die erste Bedingung die hierzu erfordert wurde (§. 69.). Unsere auf irgend einen Gegenstand des Nachdenkens gerich-

gerichtete Aufmerksamkeit, wird aber von den Wirkungen der untern Kräfte nicht gestört werden können, wenn unsere sinnlichen Werkzeuge stark genug sind, um nicht von jeder Einwirkung so sehr erschüttert zu werden, daß sogleich ein gar zu lebhaftes alle übrige Vorstellungen verdunkelndes Bild jenes Eindrucks, bis zur Seele fortgepflanzt wird; wenn die Einbildungs- und Dichtungskraft keine sinnlichen Ideen an die Vorstellung kettet, mit der wir uns jezt eben beschäfftigen, und wenn endlich, da auf die Art allen sinnlichen Ideen der Zugang verschlossen ist, kein Gedanke an eine sinnliche Veränderung unser unteres Begehrungsvermögen bewegt. Unter diesen Voraussetzungen kann das obere Erkenntnißvermögen frei und ungehindert wirken; aber seine Uebereinstimmung mit den untern Kräften wird noch vollkommner, wenn es, wie ich im vorhergehenden (§. 69.) bemerkt habe, von diesen Kräften in seiner Wirksamkeit unterstützt wird.

§. 71.

Eine solche Unterstützung ist auf eine dreifache Art möglich. Das Empfindungsvermögen muß uns die ersten Ideen zuführen, und unsere allgemeinen Begriffe und Urtheile werden desto vollkommner und richtiger seyn, je getreuer jene aus der Empfindung geschöpften Ideen die empfundnen Sachen abbilden. Besonders kömmt bei der Beobachtung der Na-

tur, und bei der Anwendung des obern Erkenntnißvermögens auf die Erforschung der Ursachen der in der Körperwelt vorgehenden Veränderungen, alles auf die Vollkommenheit unserer Empfindungswerkzeuge an. Wenn wir also bei einer solchen aufmerksamen Betrachtung der Natur wahrnehmen, daß unsere sinnlichen Werkzeuge scharf und empfindlich genug sind, um uns die kleinsten Verschiedenheiten bemerken zu lassen, und eben so leicht jeden auch noch so unmerklichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen zu entdecken: so werden wir in der Anwendung des Verstandes und der Vernunft dergestalt geleitet, daß wir nicht weiter der Gefahr ausgesetzt sind, aus unrichtigen sinnlichen Vorstellungen übereilte Begriffe und falsche Schlüsse zu folgern. Unser oberes Erkenntnißvermögen wird also hier von der Thätigkeit der Empfindungswerkzeuge wirklich unterstützt, und steht mit denselben im Verhältniß der Uebereinstimmung. Die zweite Art der Unterstützung des obern Erkenntnißvermögens, hat ihren Grund in der Einbildungs- und Dichtungskraft. Vermittelst dieser Kräfte sind wir fähig, Aehnlichkeiten zu entdecken, und neue Zusammensetzungen von Ideen zu finden, auf die wir sonst nicht gefallen seyn würden. Hier führt uns die Einbildungskraft, durch die Wiederherstellung ehemaliger Ideen, die sie mit den gegenwärtigen verknüpft, sehr oft auf ganz neue Gedanken,

und eben so wirksam ist der Einfluß des Dichtungsvermögens auf den Erfindungsgeist; denn wir setzen durch Hülfe desselben solche Merkmale, die wir in verschiedenen Gegenständen bemerkt haben, in ein neues Ganzes zusammen, und kommen so nicht selten auf eine noch unerkannte Wahrheit. Wenn also die Vernunft über die Einbildungs- und Dichtungskraft herrscht, und sich derselben zur Herbeischaffung und Verknüpfung brauchbarer Materialien bedienen kann: so wird uns die Anwendung des obern Erkenntnißvermögens, auch von diesen Kräften erleichtert, und mithin vollkommner werden. Eine dritte Unterstützung können die obern Erkenntnißkräfte sogar von dem untern Begehrungsvermögen erhalten, wenn der Gegenstand unsers vernünftigen Nachdenkens sinnliche Reize bei sich führt, und folglich in der Seele zugleich das Gefühl des Schönen erweckt. Bei einem solchen Gegenstande verweilen wir sehr gern mit unserer ganzen Aufmerksamkeit; und desto glücklicher werden wir also in diesem Fall alle Merkmale gehörig unterscheiden, und zu einer deutlichen und vollständigen Erkenntniß der Wahrheit gelangen können. Am rechten Ort, das heißt, bei der Anwendung des obern Erkenntnißvermögens auf die Erforschung des Wesens sinnlicher Gegenstände, schadet uns also die Reizbarkeit des Begehrungsvermögens so wenig, daß sie vielmehr die Wirkungen des Verstandes und der

Vernunft durch die Erhaltung der Aufmerksamkeit unterstützen kann. Je mehr Uebereinstimmung wir daher, nach diesen Lehrsätzen, zwischen unsern sinnlichen Kräften und dem obern Erkenntnißvermögen entdecken, desto höher steigt in diesem letztern der erste Grad seiner Vollkommenheit; und desto größer kann auch in uns das moralische Vergnügen werden, welches wir aus dem aus eignen Erfahrungen und Versuchen entspringenden Bewußtseyn jener Vollkommenheit schöpfen.

§. 72.

Wenn wir bei denen mit uns selbst angestellten Versuchen wahrnehmen, daß uns die Erforschung der Wahrheit leicht wird, so steht **der zweite Grad der Vollkommenheit** unsers obern Erkenntnißvermögens, mit dem ersten in Verbindung. Diese Leichtigkeit können wir aus verschiedenen Merkmalen erkennen. Es wird uns, fürs erste, jede Beschäfftigung leicht, die uns ein gewisses Vergnügen verschafft, und wir können also sicher schliessen, daß wir geschickt sind, die Wahrheit ohne große Mühe zu erkennen, wenn uns das Geschäfft des Nachdenkens so angenehm ist, daß wir dabei ein solches Vergnügen empfinden, wie ich es oben (§. 64—65.) weitläuftiger geschildert und entwickelt habe. Je mehr Gefallen wir an der Erkenntniß der Wahrheit finden, desto weniger werden wir die Schwierigkeiten, die

mit

mit dieser Beschäfftigung verknüpft sind, bemerken, und wenn wir sie auch bemerken: so werden wir sie dennoch nicht scheuen, weil uns der Endzweck, auf welchen alle unsere Bemühungen gerichtet sind, die Erweiterung unserer Einsichten, so angenehm ist, daß uns die Erwartung des damit verbundnen Vergnügens, schon im voraus für jede Anstrengung unserer Kräfte hinlänglich belohnt. Das zweite Merkmal, welches uns von der leichten Anwendung unsers obern Erkenntnißvermögens überzeugen kann, besteht in der Geschwindigkeit, mit der wir die gesuchte Wahrheit erkennen, mit andern schon erkannten Wahrheiten zusammenhalten, und ihre Verbindung mit denselben entdecken. Wenn wir zu diesen Entdeckungen nur kurze Zeit brauchen, und folglich die erkannte Wahrheit sogleich entwickeln, und ihre Anwendung mit einem Blick übersehen können: so sind unsere obern Erkenntnißkräfte unstreitig wirksamer, als wenn wir über die erkannte Wahrheit noch lange nachdenken müssen, ehe wir im Stande sind, den Nutzen, den uns dieselbe sowohl für sich betrachtet, als in Verbindung mit andern Wahrheiten, leisten kann, zu beurtheilen. Noch ein drittes Merkmal der Leichtigkeit, mit der sich unser oberes Erkenntnißvermögen anwenden läßt, finden wir in der Fähigkeit, unsere Aufmerksamkeit zu gleicher Zeit auf mehrere Gegenstände zu richten, ohne daß wir dieselben unter einander vermengen.

Die Erfahrung, daß wir diese Fähigkeit besitzen, kann uns am deutlichsten von der Stärke unserer Erkenntnißkräfte, und von der geringen Mühe, die uns die Beschäfftigung mit der Wahrheit kostet, überzeugen, da es gewiß ist, daß eine Kraft immer desto stärker, und einer leichtern Richtung auf verschiedene Seiten fähig seyn muß, je mehr Gegenstände sie mit ihrer Wirksamkeit zugleich umfaßt. Wenn wir nun die eben erwähnten Merkmale der Leichtigkeit bei der Anwendung unsers obern Erkenntnißvermögens entdecken: so können wir uns in demselben den zweiten Grad der Vollkommenheit mit Recht als gegenwärtig vorstellen, und aus diesem Bewußtseyn ein gegründetes moralisches Vergnügen schöpfen.

§. 73.

Da eine Kraft desto vollkommner ist, je mehr Wirkungen sie darstellen kann; so werden wir auch, wenn die im vorhergehenden entwickelten Bedingungen statt finden (§. 71 — 72.), unser oberes Erkenntnißvermögen auf den **dritten Grad der Vollkommenheit** erheben können, indem wir uns geschickt machen, mehrere Wahrheiten von ganz verschiedener Art zu erkennen, und aus der Verbindung dieser mannigfaltigen Zweige unserer Kenntnisse nützliche Folgen zu ziehen. Es ist bekannt genug, wie genau die verschiedenen Wissenschaften, die der menschliche Verstand

bearbei-

bearbeitet hat, zusammenhängen, und wie sie sich unter einander die Hände bieten müssen, wenn wir in den Stand gesetzt werden sollen, in irgend einem Theil der menschlichen Kenntnisse, ich will nicht sagen, etwas Vollkommnes zu leisten, sondern nur die dahin einschlagenden Wahrheiten, uns mit dem Grade der Deutlichkeit vorzustellen, dessen sie fähig sind. Unser Vergnügen über die Vollkommenheit unsers obern Erkenntnißvermögens, wird also ganz natürlich sehr oft von dem Gefühl unserer eingeschränkten Einsichten unterbrochen werden, wenn wir uns nur mit einer Hauptgattung von Wahrheiten beschäfftigen, und unsere Bemühungen nicht zugleich auf andere mit jener Wissenschaft verwandte Kenntnisse ausdehnen. Die Vollkommenheit unserer obern Erkenntnißkräfte wird hingegen, eben so wie das aus dem Bewußtseyn derselben entspringende moralische Vergnügen, erhöhet, wenn wir fähig sind, sowohl den Zusammenhang der Wahrheiten im Großen zu übersehen, als auch jede einzelne Wahrheit in eine solche Verbindung mit brauchbaren Hülfskenntnissen zu bringen, die ihr das größte Licht geben, und uns in den Stand setzen kann, verschiedene Zweige der menschlichen Kenntnisse mit gleich gutem Erfolg aufzuklären.

§. 74.

Noch ein vierter Grad der Vollkommenheit kann zu denen bisher betrachteten

Vorzügen des obern Erkenntnißvermögens (§. 70—73.) hinzukommen. Der Mensch kann mit sich selbst zufrieden seyn, wenn er in seiner Seele ein hinlängliches Maaß von Kräften findet, um die Wahrheiten vollständig, leicht und in ihrem Zusammenhange zu erkennen; aber seine Zufriedenheit wird noch höher steigen, wenn er sich im Stande sieht, seine gesammelten Kenntnisse andern Menschen mitzutheilen. So wird die in ihm liegende Vollkommenheit erst recht thätig; sie wird durch ihre Mittheilung vervielfältigt, und das Bewußtseyn der vervielfältigten Vollkommenheit, muß also nothwendig das Vergnügen des Urhebers derselben vermehren (§. 42. II.). Eine solche Mittheilung unserer gesammelten Kenntnisse ist aber nicht anders möglich, als wenn wir die richtig erkannte Wahrheit eben so richtig, und dem Endzweck derselben gemäß, ausdrücken können. Wenn wir also aus der Erfahrung wissen, daß wir die Kunst verstehen, andern Menschen die erkannte Wahrheit, durch eine geschickte Wahl der Ordnung und Ausdrücke, eben so deutlich zu machen, als sie es uns selbst ist: so erreicht das aus dem Bewußtseyn der Vollkommenheit unsers obern Erkenntnißvermögens entspringende Vergnügen den höchsten Grad.

§. 75.

Unser oberes Begehrungsvermögen ist ebenfalls verschiedener Grade der Vollkommenheit fähig;

fähig; und ich will jezt die Erfahrungen zu bestimmen suchen, aus welchen der Mensch sich von jener Vollkommenheit überzeugen kann. Die Handlungen des Menschen sind von einer doppelten Art. Ihre Unternehmung oder Unterlassung wird uns entweder durch die verbindliche Kraft der Gesetze zur vollkommnen Pflicht gemacht, oder wir sind, in Rücksicht auf dieselben, an kein Gesetz gebunden. Wenn der Mensch nicht allein den Gesetzen gehorcht, sondern auch, ohne daß es ihm große Ueberwindung kostet, den Vortheilen gern entsagt, die er aus gesetzwiedrigen Handlungen erwarten könnte: so hat sein Begehrungsvermögen den ersten Grad der Vollkommenheit. Es ist nicht die vom Gesetz angedrohte Strafe, die er scheut, und die ihn zur Beobachtung der Gesetze antreibt, sondern eine vernünftige Vergleichung der scheinbar guten Folgen der verletzten Zwangspflichten mit seiner innerlichen Glückseligkeit, überzeugt ihn davon, daß jene Folgen in der That nicht gut, und vielmehr böse sind, weil die Erinnerung an die Handlungen, durch welche er sich dieselben verschaffte, nothwendig seine Gemüthsruhe stören und das Gefühl der Reue erzeugen müßte. Je mehr unsere Handlungen mit den Gesetzen übereinstimmen, und je leichter uns die Beobachtung unserer Zwangspflichten wird, desto vollkommner ist unser oberes Begehrungsvermögen, und desto gegründeter wird auch das moralische

Vergnügen seyn, welches wir aus dem Bewußtseyn jener Vollkommenheit schöpfen.

§. 76.

Solche Handlungen, die uns von den Gesetzen eben so wenig geboten als untersagt werden, sind entweder von der Art, daß wir uns doch nach den Gesetzen zu denselben berechtigt finden, oder das Gesetz erwähnt ihrer gar nicht. Wenn wir nach den Gesetzen eine Handlung unternehmen können, ohne daß uns dieselbe geboten ist: so haben wir zugleich eine Befugniß, andere Menschen zu zwingen, daß sie unserm auf jene Handlung sich beziehenden Recht gemäß leben. Vermöge einer solchen Befugniß, können wir die Menschen entweder dazu anhalten, daß sie uns bei unsern Unternehmungen keine Hindernisse in den Weg legen, oder auch, daß sie uns wirklich etwas leisten. Oft können aber jene Menschen ihre Verbindlichkeit, die sich auf unser Recht bezieht, nicht beobachten, ohne sich selbst den größten Schaden zu thun, und sie opfern also lieber ihre Pflichten der Erhaltung ihres eignen Vortheils auf. Zu einer solchen Verletzung ihrer Pflichten, können sie sich entschliessen, ohne daß sie uns schaden wollen; aber dennoch geben sie uns dadurch ein Recht, wenn wir im Zustande der natürlichen Freiheit leben, Gewalt zu brauchen, und wenn wir einen Regenten über uns erkennen, unter dem Ansehn der Obrigkeit die kräf-

tigsten

rigsten Mittel anzuwenden, um von ihnen dasjenige zu erlangen, was wir, den strengen Rechten nach, von ihnen fordern können. Wenn wir uns dieses Rechts bedienen: so kann unser Begehrungsvermögen zwar den ersten Grad der Vollkommenheit (§. 75.) haben, aber es ist doch noch unvollkommen, weil wir hart genug sind, um uns des Beistandes der Gesetze zur Erzwingung desjenigen zu bedienen, was uns der andere nicht leisten oder halten kann, ohne sich selbst gewissermaaßen zu schaden. Es ist also unserer Bestimmung ungleich angemessener, wenn wir solche Rechte, die nicht ausgeübt werden können, ohne andere Menschen mehr oder weniger zu kränken, ganz aufgeben, und jenen die Pflichten erlassen, die ihnen zu schwer sind. Ja, auch noch in dem Fall, wenn der Mensch nur in seiner Einbildung, durch die genaue Befolgung gewisser auf unsere Rechte sich beziehender Zwangspflichten, unglücklicher werden sollte, handeln wir doch immer unserer Bestimmung gemäß, wenn wir das für uns entbehrliche Recht nicht ausüben. So erhalten wir den Menschen mit seinem Zustande zufrieden, wir machen ihn geschickt, ruhig und ungehindert an der Beförderung seiner Vollkommenheiten zu arbeiten, anstatt daß er mit der strengen Ausübung unsers Rechts unzufrieden, und in dieser Unruhe weder aufgelegt noch tüchtig gewesen seyn würde, an eine Vermehrung seiner Vollkommenheiten, und an

nützliche Unternehmungen zu denken. Nun sollen wir aber, unserer Bestimmung gemäß, nicht nur uns, sondern auch andere Menschen vollkommner zu machen suchen (§. 4.); und wir müssen also alles dasjenige sorgfältig vermeiden, was sie unvollkommner machen kann. Eben das wird folglich auch von dem Gebrauch solcher Rechte gelten, durch deren wirkliche Ausübung wir dem andern entweder einen wahren Schaden zuziehen, oder ihn doch unzufrieden machen. Unser Begehrungsvermögen erreicht also den zweiten Grad der Vollkommenheit, wenn wir bei dem wirklichen Gebrauch unserer Rechte immer auf die äußerlichen Umstände sowohl, als auf die Denkungsart und Kenntnisse derjenigen Menschen sehen, gegen die wir jene Rechte ausüben wollen; und aus dem auf Erfahrungen gegründeten Bewußtseyn jener Vollkommenheit, entspringt ein wahres moralisches Vergnügen.

§. 77.

Es ist noch nicht genug, daß wir weder Ungerechtigkeiten begehen, noch auch schwache und unvermögende Menschen nach der ganzen Strenge der Rechte behandeln, wenn unser oberes Begehrungsvermögen den dritten Grad der Vollkommenheit erreichen soll. Um zu dieser Höhe zu gelangen, müssen wir uns ein solches feines und richtiges Gefühl des Guten, das heißt, desjenigen, was der Bestim-

stimmung des Menschen angemessen ist, verschaffen, daß es uns nicht möglich ist, das Gute zu bemerken, ohne zugleich in demselben Augenblick unsere Kräfte zu untersuchen, um zu erkennen, ob wir stark genug sind, das bemerkte Gute wirklich darzustellen, und in eine nähere Verbindnng mit uns oder mit andern Menschen zu bringen? Denn diese Untersuchung muß vorhergehen, ehe wir noch einen wirklichen Entschluß fassen, weil wir sonst sehr leicht unüberlegte Handlungen unternehmen, und unsere Kräfte ohne Nutzen verschwenden könnten. Unter diesen Umständen erreicht unser oberes Begehrungsvermögen seine höchste Vollkommenheit, wenn wir uns von der innerlichen Glückseligkeit so erhabne Begriffe gebildet haben, daß es uns ganz gleichgültig ist, ob die bemerkten Vollkommenheiten uns selbst oder andere Menschen angehen, wenn wir nur finden, daß sie wirklich vorhanden sind, oder doch von uns dargestellt werden können. Aus einer so sehr gereinigten Denkungsart entspringt das höchste moralische Vergnügen, dessen der Mensch fähig ist; das Vergnügen, welches wir empfinden, wenn wir Gelegenheit haben, andern Menschen wohlzuthun, ohne eine andere Belohnung für diese Wohlthaten zu erwarten, als die unveränderliche Zufriedenheit mit uns selbst und mit unsern Handlungen.

§. 78.

§. 78.

Unsere Freiheit wird in der Anwendung desto größer, je mehr Hindernisse wir zu überwinden haben, ehe wir zu dem vorgesetzten Endzweck gelangen, und die Handlung, die wir uns vorgenommen haben, wirklich ausführen können (Vorbereit. §. 32.). Je mehr Hindernisse uns also von der Wohlthätigkeit gegen andere Menschen abhalten könnten, und je muthiger wir alle diese Hindernisse überwinden, alle die Gründe, die unser Eigennutz der beschloßnen guten Handlung entgegensetzt, wiederlegen, und, ohne uns von den Urtheilen der Welt zurückhalten zu lassen, auf dem einmal betretnen guten Wege fortgehen, desto wirksamer zeigt sich hier unsere Freiheit in der schönsten und zweckmäßigsten Anwendung unserer Kräfte. Unter dieser Voraussetzung muß folglich auch unser moralisches Vergnügen, welches aus dem Bewußtseyn des dritten Grades der Vollkommenheit unsers obern Begehrungsvermögens entspringt (§. 77.), erhöhet werden. Denn hier lehrt uns die Aufmerksamkeit auf unsere wirklichen Handlungen, daß wir keinen Entschluß fassen, ohne vorher, aller Gründe zum Gegentheil ungeachtet, vernünftig zu überlegen, ob die Ausführung desselben mit unserer Bestimmung, nach der wir unsere innerliche Glückseligkeit befördern, und besonders auch durch die Vermehrung der Vollkommenheiten anderer Menschen, unterstützen sollen

(§. 4.),

(§. 4.), bestehen könne, oder vielmehr jenem höchsten Endzweck wiederspreche?

§. 79.

Aus allen diesen Lehrsätzen, die ich von der Entstehung des moralischen Vergnügens und seiner verschiedenen Grade aus dem Bewußtseyn der Vollkommenheit unsers obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens bewiesen habe (§. 69 — 78.), können wir den Schluß ziehen, daß es dem Menschen nicht an Mitteln fehlt, die er, unabhängig von fremder Unterstützung und von den Veränderungen des menschlichen Lebens, zur Beförderung seiner dauerhaften Glückseligkeit benutzen kann. Wir erkennen aber auch zugleich die große Nothwendigkeit der aufmerksamen Sorgfalt, in Rücksicht auf die Entfernung aller Umstände, die uns von einer vernünftigen und ungestörten Ueberlegung des wirklich Guten abhalten können. Zu einer solchen Ueberlegung sind wir aber nur in demjenigen Zustande geschickt, wo unsere Seele sich selbst überlassen ist, und nicht von einer langen Reihe aneinander geketteter unwillkührlicher Ideen umhergetrieben wird. Diesen Zustand finden wir nur in der vollkommnen Gemüthsruhe; und so haben wir einen neuen Grund, uns von Zeit zu Zeit in jene von äusserlichen Einwirkungen freie Stille zu versetzen. In dieser glücklichen Stille, in der wir ganz uns selbst zugehören, sind wir im Stande, die

gesammelten Erfahrungen zu ordnen, und aus denselben sowohl das Gute und Böse der auf uns bezognen Dinge und Veränderungen zu erkennen, als auch unsere eignen, mehr oder weniger glücklichen Fortschritte, in der Beförderung unserer innerlichen Glückseligkeit, zu bemerken. So werden wir unsere eignen Lehrer in der großen Kunst, glücklich zu leben; denn umsonst erwartet der Mensch glückliche Wirkungen von den erkannten Wahrheiten der Moral, wenn er zwar die besten Entschlüsse faßt, aber niemals sich vor seinen eignen Richterstuhl fordert, und hier theils seine Handlungen, theils seine Begriffe von demjenigen, was er für gut und böse hält, freimüthig und aufmerksam untersucht. Wenn wir also so wenige Menschen finden, die sich zu einem gewissen Grade der moralischen Vollkommenheit erheben können: so liegt der Grund dieser Seltenheit in den beständigen bald angenehmen bald unangenehmen Zerstreuungen, die dem Menschen keine Zeit übrig lassen, da er Betrachtungen über sich selbst anstellen, und die Regeln der Moral, die ihm nur sein höchstes Ziel und die Wege zu demselben zeigen, ohne daß sie ihn mit Gewalt auf diesen Wegen fortstoßen, auf die Beförderung seiner Glückseligkeit anwenden könnte.

§. 80.

Es ist noch eine Frage übrig, die wir vollständig beantworten müssen, weil von ihrer Entschei-

Entscheidung ein großer Theil der in der Folge zu entwickelnden Wahrheiten der Moral abhängt. Sie betrifft die Untersuchung: welche von den beiden Gattungen des moralischen Vergnügens, die wir bisher betrachtet haben, den Vorzug vor der andern verdiene? ob wir nehmlich das aus dem Bewußtseyn der Vollkommenheit unsers Begehrungsvermögens entspringende Vergnügen demjenigen, welches seinen Grund in der Bemerkung der Vollkommenheiten unserer Erkenntnißkräfte hat, oder vielmehr dieses dem ersten vorziehen sollen? Bei dem ersten Anblick möchte es vielleicht scheinen, daß dasjenige Vergnügen das vorzüglichste seyn müsse, welches wir uns am leichtesten verschaffen, und ohne von unsern Verhältnissen am Genuß desselben gehindert zu werden, beständig erhalten können. Nach diesem Maaßstabe würde das moralische Vergnügen, welches aus dem Bewußtseyn der Vollkommenheiten unsers Erkenntnißvermögens entspringt, unstreitig den Vorzug verdienen. Es läßt sich nehmlich, schwere Krankheiten und den gänzlichen Verlust des Gebrauchs unserer Vernunft ausgenommen, keine Veränderung des menschlichen Lebens denken, die es uns unmöglich machen sollte, von Zeit zu Zeit neue Wahrheiten zu erkennen, und sowohl aus dieser Erkenntniß selbst, als aus ihrem wohlthätigen Einfluß auf die Erweiterung unserer Einsichten und auf die damit zu-

sammenhängende Vollkommenheit des obern Erkenntnißvermögens ein eben so erhabnes als dauerhaftes moralisches Vergnügen zu schöpfen. Hieraus könnte man mit dem Aristoteles schliessen, daß keine höhere Staffel der Glückseligkeit und des moralischen Vergnügens möglich sey, als diejenige, auf welcher der Weise steht, der sich nur um die Erkenntniß der Wahrheit, und gar nicht um andere Menschen bekümmert; der sich selbst zu seiner Glückseligkeit genug ist, weil er zur Beförderung und Erhaltung derselben niemals ausser sich wirken, und auf die Gelegenheit zu solchen Handlungen, die ihn zufriedner und glücklicher machen können, warten, sondern nur bei der Betrachtung seiner geistigen im Erkenntnißvermögen liegenden Vollkommenheit stehen bleiben darf *). Allein diese Gründe verlieren ihre Kraft, wenn wir bedenken, daß der Mensch in der Verbindung mit der Welt betrachtet werden müsse (§. 4.), und daß sich also seine höchste Vollkommenheit nicht anders denken lasse, als in so fern dieselbe mit der Bestimmung, zu welcher er in die Welt gesetzt worden, bestehen kann. Da nun dieser höchste Grad der Vollkommenheit des mit andern Wesen in Verbindung stehenden Menschen nothwendig von den Graden des wirksamen Einflusses abhängt, den er, seinem Wirkungskreise nach, auf die Beförderung der allgemeinen Vollkommenheit hat: so sieht man sogleich ein, daß die höchste

Voll-

Vollkommenheit unmöglich mit der Lebensart des vermeinten Weisen bestehen könne, der sich von der Welt absondert, und seine ganze Beruhigung nur aus den Vorzügen schöpfen will, die ihm der große Umfang seiner Einsichten, und die bewundernswürdigen Eigenschaften seines obern Erkenntnißvermögens vor andern Mitgliedern des Menschengeschlechts geben. Es kann also auch aus dem Bewußtseyn dieser Vorzüge niemals der höchste Grad des moralischen Vergnügens entspringen.

*) ARISTOTELES *Ethic. ad Nicomach. Lib. X. cap. 7.* Δοκεῖ γᾶν ἡ σοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. Εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν ἀγωγὴν εἶναι· ἥτε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλις ἂν εἴη. Τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος, καὶ οἱ λοιποὶ δέονται· τοῖς δὲ τοιούτοις ἱκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς ἃς δικαιοπραγήσει, καὶ μεθ' ὧν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων, καὶ ὁ ἀνδρεῖος, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος. Ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν· καὶ ὅσῳ ἂν σοφὴς ᾖ μᾶλλον.

§. 81.

Nach der Wiederlegung dieser ersten Meinung von der Vorzüglichkeit der beiden Gattungen des moralischen Vergnügens, werden wir desto leichter den Lehrsatz behaupten und beweisen können, nach welchem das moralische aus dem Bewußtseyn der Vollkom-

menheit unsers Begehrungsvermögens entspringende Vergnügen, für größer und vorzüglicher gehalten werden muß, als dasjenige, welches seinen Grund in der bemerkten Vollkommenheit unserer obern Erkenntnißkräfte hat. Es ist gewiß, daß jedes Vergnügen den Graden der Vollkommenheit, aus welchen es entspringt, angemessen, und mithin desto größer seyn muß, je höher jene Vollkommenheit steigt. Wir dürfen also, um die Wahrheit des behaupteten Lehrsatzes zu zeigen, nur beweisen, daß die Vollkommenheiten des Begehrungsvermögens den Vorzug vor den Vollkommenheiten der Erkenntnißkräfte verdienen. Nun ist aber jede Vollkommenheit desto größer, je mehr unter einander verbundene Stücke in derselben zu einem gemeinschaftlichen Endzweck übereinstimmen (§. 45.). Zur Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens gehören nur solche Eigenschaften, die der Mensch besitzen kann, ohne auf andere Menschen einen Einfluß zu haben, und durch wirkliche Handlungen ein thätiges und nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu werden. Die Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens hingegen, setzt nicht allein eine hinlängliche Vollkommenheit der Erkenntnißkräfte voraus, weil sonst der Mensch nicht im Stande seyn würde, das Gute und die verschiedenen Grade desselben sowohl unter einander, als vom Bösen, scharf-

sinnig und richtig zu unterscheiden; sondern sie faßt auch eine durch die Uebung zu unterhaltende Fähigkeit in sich, in jedem Fall das beste zu wählen, und alle Hindernisse, die der Freiheit dieser Wahl entgegengesetzt werden könnten, zu entfernen. Sie verhält sich also zur Vollkommenheit des obern Erkenntnißvermögens, wie ein näheres den Endzweck unmittelbar befördendes Mittel, zu dem entferntern, welches nur mit dem ersten verbunden, dieselbe Absicht zunächst befördern und darstellen kann; denn sie ist es, die den Menschen in den Stand setzt, seine Kräfte bei jeder Gelegenheit, seiner Bestimmung gemäß, anzuwenden und wirken zu lassen, da hingegen die größte Aufklärung des Verstandes und der Vernunft, nur in so fern etwas zur Erfüllung jener natürlichen Bestimmung beiträgt, als sie geschickt ist, dem Menschen richtigere Begriffe von dem, was gut und böse ist, beizubringen. Da nun dergleichen richtige Begriffe, wie wir eben gesehen haben, immer in der menschlichen Seele liegen müssen, wenn sie einer wahren Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens fähig seyn soll: so sieht man leicht, daß diese letztern Vollkommenheiten zugleich diejenigen Vorzüge des Erkenntnißvermögens einschlieſſen, die einen wirklichen Einfluß auf die innerliche Glückseligkeit haben. Es ist also die Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens zusammengesetzter, und mithin größer, als die für sich be-

trachtete Vollkommenheit der Erkenntnißkräfte; und wird folglich auch ein größeres und vorzüglicheres moralisches Vergnügen gründen müssen, als das Bewußtseyn solcher Vorzüge, die sich nicht über die Grenzen des Verstandes und der Vernunft erstrecken.

§. 82.

Da die Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens eine deutliche Kenntniß des Guten und Bösen voraussetzt (§. 81.): so kann sie nicht bloß aus den guten Entschlüssen des Menschen gefolgert werden. Wir nennen die Eigenschaft des Menschen, nach welcher er niemals mit Vorsatz seine Handlungen auf den Schaden anderer Personen richtet, sondern vielmehr alles thut, wovon er glaubt, daß es ihnen gut und angenehm seyn werde, das gute Herz. Auch solche Menschen, die sich keine vollständigen und deutlichen Begriffe vom Guten und Bösen verschafft haben, können immer das Beste wollen, und ein beständiges Bestreben äussern, durch gute Handlungen ihre Zufriedenheit zu gründen. Ihre Herzen können also gut seyn; aber dennoch kann ihrem Begehrungsvermögen sehr viel zu seiner Vollkommenheit fehlen. Umsonst fassen sie die besten Entschlüsse; denn sie können sowohl bei ihren Entschlüssen selbst das Gute mit dem Bösen verwechseln, als auch bei der Ausführung derselben in der Wahl der besten Mittel, die in

ihren Augen vielleicht gut, in der That aber böse sind, fehlen. Hier herrschen also beständige Wiedersprüche zwischen den Entschlüssen und Handlungen des Menschen, und dem Endzweck, auf welchen er dieselben bezieht. Dieser Endzweck kann gut seyn, unterdessen daß der Mensch, von seinen mangelhaften Einsichten verführt, böse und der Absicht wiedersprechende Mittel zur Erreichung derselben anwenden will. Nichts ist daher gefährlicher, als die Verwechselung der Vollkommenheit des obern Erkenntnißvermögens mit dem guten Herzen, und wir müssen, um in jedem vorkommenden Fall eine richtige Vergleichung zwischen diesen beiden Eigenschaften anzustellen, drei Sätze zum Grunde legen:

I. Die Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens ist beständig mit der wahren Güte des Herzens verbunden, denn sie erlaubt dem Menschen keine andern Handlungen, als solche, von denen er weiß, daß sie andern Personen nützlich sind, oder ihnen wenigstens nicht schaden.

II. Wenn zum guten Herzen richtige und deutliche Begriffe vom Guten und Bösen hinzukommen; so bahnt es dem Menschen den Weg zur Vollkommenheit seines obern Begehrungsvermögens, indem er jezt die Mittel kennen lernt, die er anwenden muß, um seinem Triebe zum Guten zu folgen.

III. Wenn hingegen der Mensch nur ein gutes Herz, nicht aber hinlängliche Kenntnisse vom Guten und Bösen hat: so bleibt er noch immer der Gefahr ausgesetzt, seiner Bestimmung gerade zuwieder zu handeln, und wenn er zuweilen eine wirklich zweckmäßige Handlung unternimmt: so liegt der Grund dieser Wahl mehr in einer glücklichen Zusammenkunft von Umständen, als in seiner Selbstthätigkeit. Seine innerliche Glückseligkeit wird also größtentheils nur in der Einbildung bestehen, und mit jeder Aufklärung seiner Kenntnisse neuen Veränderungen unterworfen seyn. Die Güte unsers Herzens ist daher nicht fähig, uns eine vollkommne Zufriedenheit mit uns selbst zu verschaffen, und ein solches moralisches Vergnügen zu erzeugen, wie wir bei dem Bewußtseyn der Vollkommenheit unsers obern Begehrungsvermögens empfinden; und wenn sie wirklich ein ähnliches Vergnügen hervorbringt: so ist dasselbe nur in so fern gegründet, als wir aus der Bemerkung unsers guten Herzens den Schluß machen können, daß wir nach einer bessern Aufklärung unserer obern Erkenntnißkräfte, in Rücksicht auf die Unterscheidung des Guten und Bösen, zu guten und zweckmäßigen Handlungen geschickt und aufgelegt seyn, und also unserer Bestimmung gemäß leben werden. Hier gründet sich also unsere Zufriedenheit mit uns selbst und unser Vergnügen, bloß in der Bemerkung eines in uns liegenden

Keims zukünftiger Vollkommenheiten, die uns aber entgehen können, wenn wir sie nicht durch eigne Bemühungen befördern; und jenes Vergnügen wird mithin eben so täuschend als ungegründet seyn, wenn wir unser gutes Herz, welches den bloßen Keim zur Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens enthält, für diese Vollkommenheit selbst halten.

§. 83.

Mit dieser Lehre von den Gattungen des moralischen Vergnügens, hängt die Frage zusammen: in wie fern wir aus dem Ruhm, und aus unserm Ansehen unter den Menschen einen Grund zum moralischen Vergnügen nehmen können? Wenn man bedenkt, daß es eben so gefährlich ist, die Urtheile der Welt ganz zu verachten, als alles auf jene Urtheile ankommen zu lassen, weil wir in beiden Fällen Gefahr laufen, unsere wahre Bestimmung zu verfehlen, und Handlungen zu unternehmen, die mit dem Begriff der innerlichen Glückseligkeit streiten: so wird man sich ohne Mühe von der Wichtigkeit der aufgeworfnen Frage, die ich aus den Erklärungen des Ruhms und des Ansehens unter den Menschen beantworten will, überzeugen. Der Ruhm besteht in dem vortheilhaften Urtheil anderer Menschen von unsern moralischen Vollkommenheiten. Eine gewöhnliche Folge des Ruhms, ist das Ansehen des berühmten Mannes un-

ter den Menschen, da diese in der Meinung stehen, daß es gut sey, seine Handlungen dem Verlangen und den Vorschlägen jenes Mannes gemäß einzurichten. Dieses Ansehen entspringt aber nicht immer aus der Quelle des Ruhms, denn sehr oft widersprechen uns die Menschen nur darum so wenig, und nehmen unsere Vorschläge so willig an, weil sie uns fürchten, und von unserer Macht so große Begriffe haben, daß sie uns für stark genug halten, ihre Glückseligkeit zu zerstören, wenn sie sich weigern sollten, unserm Verlangen gemäß zu handeln. Hier verschafft uns also keinesweges die in andern Menschen herrschende Ueberzeugung von unsern Vollkommenheiten den Beifall derselben. Sie bemerken vielmehr an uns solche Bestimmungen, die ihrer eignen Vollkommenheit widersprechen, und die sie also gewiß niemals für vollkommen halten werden; und bloß, um dem größern gefürchteten Uebel zu entgehen, wählen sie lieber das kleinere, indem sie die Erhaltung ihrer Glückseligkeit und Ruhe mit der genauen Befolgung unsers Willens erkaufen.

§. 84.

Der Ruhm kann eben sowohl aus richtigen als aus falschen Urtheilen der Menschen von unsern moralischen Vollkommenheiten entspringen. Wir dürfen also niemals aus dem Ruhm, der um uns her erschallt, auf die wirkliche Gegenwart moralischer Vollkommenheiten in unserer

ferer Seele schliessen; denn dieser Schluß könnte ungegründet seyn, und in der Folge von eignen Erfahrungen wiederlegt werden. So würde sich nothwendig unsere Zufriedenheit mit uns selbst, die aus dem Ruhm entstanden war, in die größte Unzufriedenheit verwandeln, und eben das Schicksal würde das mit jener täuschenden Zufriedenheit verknüpfte moralische Vergnügen haben. Wenn wir also die vortheilhaften Urtheile der Welt von unsern moralischen Vollkommenheiten hören: so müssen uns dieselben nicht sogleich zum Gefühl des Vergnügens, sondern vielmehr zu einer aufmerksamen und unpartheyischen Untersuchung der in uns liegenden Vorzüge veranlassen. Finden wir nun wirklich die Vollkommenheiten, die uns das Urtheil der Menschen beilegt, in unserer Seele: so kann der Ruhm einen doppelten gleich wohlthätigen Einfluß auf unsere Glückseligkeit haben. Er ist es nehmlich, der uns zur Erkenntniß unserer eignen Vollkommenheiten, die wir vielleicht bis dahin, als gar zu strenge Richter gegen uns selbst, verkannt hatten, veranlaßt, indem er uns die angenehmen Folgen jener guten Eigenschaften noch eher bemerken läßt, als wir uns von der wirklichen Gegenwart dieser Vorzüge selbst überzeugten. Aus der Erkenntniß jener Vollkommenheiten entspringt die Zufriedenheit mit uns selbst, und diese wird vom moralischen Vergnügen begleitet. Mit diesem ersten Ein-

fluß des Ruhms auf unsere innerliche Glückseligkeit, steht die zweite Einwirkung eben desselben in Verbindung. Wir lernen aus dem Beifall der Welt diejenigen Vollkommenheiten kennen, deren Besitz uns Ruhm erwerben, und auf die Art ein moralisches Vergnügen in unserer Seele hervorbringen kann. Ermuntert durch die glücklichen kaum vorhergesehenen Folgen unserer Bemühungen, werden wir jezt unsere Kräfte zur Erhaltung und Vermehrung der Vollkommenheiten aufbieten, die wir für die Quelle des erworbnen Ruhms erkennen, weil wir uns vermöge eines natürlichen Triebes, auf die Seite der erkannten Vollkommenheit neigen (§. 3.), und dem einmal genoßnen Vergnügen immer neue Grade der Annehmlichkeit zu verschaffen suchen. So giebt uns der Ruhm, den wir für gerecht erkannt haben, neue Gründe an die Hand, unserer Bestimmung gemäß zu leben, und die Vermehrung unserer wahren Vollkommenheiten zum höchsten Endzweck aller unserer Bemühungen und Handlungen zu machen.

§. 85.

Auch in dem Fall, wenn wir unsere moralischen Vollkommenheiten schon erkannten, ehe wir noch die vortheilhaften Urtheile der Welt hörten, kann der Ruhm unser aus dem Bewußtseyn jener Vorzüge entspringen des moralisches Vergnügen vermehren. Nur aber müs-

sen

sen wir hier unter den Personen, die so vortheilhaft von uns urtheilen, einen Unterschied machen. Dies war im ersten Fall (§. 84.), wo es nur darauf ankam, daß wir, vermittelst des Ruhms, unsere verkannten Vollkommenheiten bemerken, und zu einer sorgfältigern Bearbeitung derselben ermuntert werden sollten, nicht nöthig. Hier kann es uns nehmlich ganz gleichgültig seyn, ob die vortheilhaften Urtheile der Menschen aus einer vernünftigen Ueberlegung entsprungen sind, und von solchen Personen herrühren, die im Stande sind, wahre Vollkommenheiten von den scheinbaren zu unterscheiden, oder ob jene Urtheile vielmehr nur durch einen Zufall mit der Wahrheit übereinstimmen. Es ist uns schon genug, daß uns der erlangte Ruhm Gelegenheit gab, das unerkannte Gute in uns selbst zu bemerken, und mit uns zufriedner zu werden, als wir es bis dahin gewesen waren. Ganz anders verhält es sich aber, wenn der Ruhm unser moralisches Vergnügen erhöhen soll. Eine solche Vermehrung dieses Vergnügens ist nicht anders möglich, als wenn wir die Uebereinstimmung der vernünftigen Urtheile anderer Menschen mit demjenigen Urtheil bemerken, welches wir selbst von unserer Vollkommenheit fällen. In diesem Fall entdecken wir nehmlich eine bis dahin noch nicht erkannte Harmonie, und da jede Entdeckung einer Harmonie oder Vollkommenheit, die mit uns in einer gewissen Verbindung

steht, uns Gelegenheit zum Vergnügen giebt: so wird auch das Bewußtseyn der Uebereinstimmung fremder vernünftiger Urtheile mit unsern eignen Begriffen von unsern moralischen Vorzügen, uns einen neuen Grund zum moralischen Vergnügen, und mithin zur Vermehrung desjenigen, welches wir schon empfinden, an die Hand geben müssen. Solche Urtheile der Menschen von unsern Vollkommenheiten, die ihren Grund in keiner richtigen Erkenntniß des Wahren und Guten haben, sondern vielmehr nur eine Wiederholung des allgemeinen Rufs, oder Wirkungen alter und eingewurzelter Gewohnheiten sind, können hingegen niemals eine Erhöhung unsers moralischen Vergnügens veranlassen, wenn wir gleich wirklich die Vorzüge besitzen sollten, die uns in jenen Urtheilen beigelegt werden. Hier können wir nehmlich nicht behaupten, daß diese vortheilhaften Urtheile wirklich mit unsern eignen Begriffen von unserer Vollkommenheit übereinstimmen, denn sie haben eine ganz andere Quelle als diese Begriffe. Wir stellen uns gewisse in uns liegende Eigenschaften als gut vor, und gelangen so zum Bewußtseyn unserer moralischen Vollkommenheit; weil wir uns jene Eigenschaften nach allen Erfahrungen und nach ihrem Verhältniß zu unserer wahren Bestimmung gar nicht anders vorstellen können. Die vortheilhaften Urtheile anderer Menschen hingegen, von denen ich hier rede, haben ihren

Ursprung

Ursprung keiner solchen deutlichen Erkenntniß der wahren Bestimmung des Menschen, sondern vielmehr gewissen zufälligen Umständen zu danken. Sie sind also auch selbst ganz zufällig, und es findet zwischen ihnen und der Wahrheit keine nothwendige und unveränderliche Uebereinstimmung statt. Ganz unbedeutende Ursachen können diese Urtheile verändern, und den Beifall, den sie enthielten, in beissenden Tadel verwandeln. Da nun alles dasjenige, was zu unserer unveränderlichen Zufriedenheit nichts beiträgt, keinen Grund zur Erzeugung und Erhöhung unsers moralischen Vergnügens enthalten kann (§. 67.): so werden auch jene zwar vortheilhaften, aber aus keinen richtigen Begriffen geschöpften, und eben darum so vielen Veränderungen unterworfnen Urtheile der Menschen von unsern Vollkommenheiten, unsere Zufriedenheit mit uns selbst, eben so wenig als unser moralisches Vergnügen, vermehren können.

§. 86.

Diese Betrachtungen führen uns auf die richtige Bestimmung des Werths, den wir dem erlangten Ruhm, in Rücksicht auf die Personen, die vortheilhaft von uns urtheilen, beilegen können. Wenn wir wirkliche moralische Vollkommenheiten besitzen, und durch dieselben den Beifall der Menschen erlangen: so sind diejenigen, die uns rühmen, entweder

im Stande, das Wahre und Gute deutlich zu erkennen, und vermittelst dieser Erkenntniß, richtige Urtheile von unsern Vollkommenheiten zu fällen, oder die Einsichten dieser Menschen sind so eingeschränkt, daß der Ruhm, der von ihnen herkömmt, seinen Grund unmöglich in deutlichen und richtig entwickelten Begriffen haben kann. Im ersten Fall kann der erlangte Ruhm unser moralisches Vergnügen erhöhen (§. 85.), weil wir Grund haben, die Urtheile der Menschen, die uns rühmen, für vernünftig, mithin für unveränderlich zu halten, und also eine wahre und beständige Uebereinstimmung derselben mit unsern eignen Urtheilen zu erwarten, so daß wir folglich nicht befürchten dürfen, jemals das aus dem Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung entstandene größere moralische Vergnügen, wieder zu verlieren. Unsere Gleichgültigkeit gegen diese von einsichtsvollen Männern gefällten Urtheile, würde also einen wirklichen Mangel an jenem feinen Gefühl der Harmonie, welches doch der Natur des Menschen so anständig, und schon allein fähig ist, eine unerschöpfliche Quelle des Vergnügens abzugeben, verrathen *). Wir müssen aber eben so wenig, als wir gegen diese vortheilhaften Urtheile gleichgültig bleiben sollen, eben dieselben als den letzten Endzweck und als die höchste Belohnung unserer Bemühungen betrachten. Diese Denkungsart könnte unserer Zufriedenheit mit uns selbst schädlich werden,

wenn

wenn aller Anstrengung unserer Kräfte ungeachtet, jene vortheilhaften Urtheile ausbleiben sollten. Schon das Bewußtseyn der durch unsere Bemühungen in uns selbst hervorgebrachten Vollkommenheiten, muß uns die angenehmste Belohnung seyn, weil sonst unsere Zufriedenheit mit uns selbst, eben so wie unser moralisches Vergnügen, nicht mehr von äusserlichen Umständen unabhängig bleiben, und also auch nicht länger in unserer eignen Gewalt stehen würde.

*) CICERO *in Orat. in L. Pisonem.* Vt leuitatis est, inanem aucupari rumorem, vt, omnes vmbras etiam falsae gloriae consectari, sic *leuis est animi lucem splendoremque fugientis*, iustam gloriam, qui est fructus verae virtutis, honestissimus, repudiare.

§. 87.

Im andern vorhin bemerkten Fall (§. 86.) kann der Ruhm keinen Einfluß auf die Vermehrung unsers moralischen Vergnügens haben, weil er, selbst unter der Voraussetzung, daß er sich auf wahre in uns liegende Vollkommenheiten bezieht, dennoch kein unveränderliches Urtheil zum Grunde hat, und folglich in keiner wahren und beständigen Uebereinstimmung mit unserm eignen Bewußtseyn unserer Vorzüge steht (§. 85.). Noch viel weniger werden wir also dem Ruhm, der von wenig aufgeklärten und mit mannigfaltigen Vorur-

theilen angefüllten Menschen herkömmt, trauen, und aus demselben einen Grund zum moralischen Vergnügen nehmen dürfen, wenn wir uns noch nicht durch eigne Erfahrungen davon überzeugt haben, daß wir die Vollkommenheiten, die man in uns finden will, auch wirklich besitzen (§. 84.), und daß dieselben wahre und nicht vielleicht bloß scheinbare Vollkommenheiten sind? Hieraus können wir die unmittelbare Folge ziehen, daß es ein Zeichen wenig gereinigter Begriffe von der wahren Glückseligkeit sey, wenn ein Mensch ohne Unterschied, allen andern Menschen zu gefallen sucht. Ein solcher Mensch wird sich nothwendig bemühen müssen, auch den Beifall derjenigen zu erhalten, die gar nicht im Stande sind, wahre Vollkommenheiten von den scheinbaren, und das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Zu diesem Endzweck wird er sich entweder mit unanständigen Kleinigkeiten beschäfftigen, und wohl gar Handlungen unternehmen müssen, die seiner wahren Bestimmung wiedersprechen; oder er sieht sich doch genöthigt, seine Zuflucht zur Verstellung zu nehmen, und als ein Sklave fremder Vorurtheile seinen Reden und Handlungen einen solchen Anstrich zu geben, der sie in den Augen derjenigen Menschen, denen er zu gefallen sucht, gut und angenehm machen kann. In beiden Fällen ist der Ruhm und Beifall, den er erlangt, unzähligen Veränderungen unterworfen, weil die schwankenden

Urtheile

Urtheile der Menschen, von denen derselbe herkömmt, selbst unbeständig und veränderlich sind. Es ist aber auch dieser Ruhm, eben so, wie das aus demselben entspringende Vergnügen, ungegründet, weil er nicht eine Folge wahrer moralischer Vollkommenheiten ist *). Denn, wenn gleich die Kunst sich zu verstellen eine Uebung des Scharfsinns und Witzes voraussetzt, ohne deren Hülfe es dem Menschen nicht möglich seyn würde, so verschiedene den schwächern Theil des Menschengeschlechts täuschende Gestalten anzunehmen; so streitet doch schon der Endzweck der Verstellung, die Täuschung der Menschen, mit unserer wahren Bestimmung, nach der wir zu keinen Unvollkommenheiten, und also auch zu keinem Irrthum, Anlaß geben sollen. Wir müssen daher das Bestreben, andere Menschen glücklich zu machen, von dem Bestreben, allen Menschen zu gefallen, unterscheiden. Dieses ist des Menschen unwürdig, jenes hingegen ist der Bestimmung des Menschen angemessen; aber wir lernen aus täglichen Erfahrungen, daß wir denjenigen, die wir glücklich zu machen suchen, oft am wenigsten gefallen.

*) CICERO *de Officiis Lib. II.* Quod si qui simulatione et inani ostentatione, et ficto non modo sermone sed etiam vultu, stabilem se gloriam consequi posse rentur, vehementer errant. Vera gloria radices agit, atque etiam propagatur; ficta omnia celeriter, tamquam

floſculi, decidunt, nec ſimulatum poteſt quidquam eſſe diuturnum.

§. 88.

So wie die Grade unſerer moraliſchen Vollkommenheiten, die Grade des Vergnügens beſtimmen, welches wir über den Beſitz derſelben empfinden können (§. 80—81.): eben ſo müſſen wir auch die Grade der Vollkommenheiten, die wir als Quellen unſers Ruhms betrachten, genau unterſcheiden, um dem Einfluß des Ruhms auf unſer moraliſches Vergnügen die gehörigen Grenzen zu ſetzen. Da nun aber die Vollkommenheiten des obern Begehrungsvermögens größer ſind, und ein größeres moraliſches Vergnügen gründen, als ſolche Vorzüge des Menſchen, die er durch die Aufklärung und Thätigkeit ſeiner obern Erkenntnißkräfte erhält: ſo wird auch der Ruhm, der aus der Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens, und folglich aus der wirklichen Unternehmung zweckmäßiger Handlungen entſpringt, größer ſeyn, als derjenige, den wir uns durch die vorzüglichen Eigenſchaften des Verſtandes und der Vernunft erwerben. Wir müſſen daher auch der erſten Gattung des in vernünftigen Urtheilen der Menſchen von unſern geiſtigen Vollkommenheiten gegründeten Ruhms (§. 85—86.), einen größern Einfluß auf die Erhöhung unſers moraliſchen Vergnügens einräumen, als der andern. Wenn wir aber eine

genaue

genaue Bekanntschaft mit den wichtigsten Theilen der menschlichen Kenntnisse, und folglich erhabne Vollkommenheiten unserer obern Erkenntnißkräfte, mit den Vorzügen unsers obern Begehrungsvermögens glücklich zu verbinden wissen, und nun durch diese zusammengesetzte Vollkommenheit, zu einer gewissen Höhe des Ruhms gelangen: so wird dieser Ruhm, weil er aus einem doppelten gleich vortheilhaften Urtheil von unsern vorzüglichen Eigenschaften zusammengesetzt ist, der höchste seyn, den wir erwerben können; und er wird also zugleich den größten und wohlthätigsten Einfluß auf die Erhöhung unsers moralischen Vergnügens haben müssen.

§. 89.

Was unser Ansehn unter den Menschen betrifft (§. 83.): so gilt von demselben beinahe alles das, was ich vom Ruhme gesagt habe. Ein solches Ansehn, welches nicht die vortheilhaften Urtheile der Menschen von unsern Vollkommenheiten, sondern vielmehr die Furcht zur Quelle hat (§. 83.), kann uns niemals zu einem wahren moralischen Vergnügen Gelegenheit geben. Der Ursprung dieses Vergnügens setzt nehmlich immer das Bewußtseyn gewisser mit uns in einer Art von Verbindung stehender geistiger Vollkommenheiten voraus (§. 44.). Wir gelangen aber zu keiner wahren oder unveränderlichen geistigen Vollkommenheit, wenn

wir es durch unsere Handlungen und durch unsere ganze Denkungsart so weit bringen, daß sich die Menschen für uns fürchten; denn wir bemühen uns umsonst, sie durch die Furcht fest und dauerhaft mit uns zu verbinden, weil sie gewiß jede Gelegenheit, sich von ihrer beständigen Furcht zu befreien, ergreifen, und also die Verbindung mit uns, in der wir eine Vollkommenheit, und einen Grund zum Vergnügen zu finden glaubten, trennen werden. Hier hört also die Uebereinstimmung der Handlungen jener Menschen mit unsern Gedanken und Absichten, aus der wir jene Vollkommenheit schlossen, eben so wie unser ungegründetes Vergnügen von selbst auf, und unsere Zufriedenheit, die unter diesen Umständen entstand, ist daher veränderlich, und folglich kein Bestandtheil unserer innerlichen Glückseligkeit.

§. 90.

Wenn unser Ansehn aus der Quelle des gegründeten Ruhms entspringt: so kann es unser moralisches Vergnügen in eben dem Verhältniß erhöhen, in welchem dasselbe durch den Einfluß des Ruhms, der bei jenem Ansehn zum Grunde liegt, erhöhet wird (§. 36—88.). Je einsichtsvoller also die Menschen sind, bei denen wir in einem gewissen Ansehn stehn, und je erhabner die moralische Vollkommenheit ist, die uns jenes Ansehn verschafft hat, desto angenehmer muß uns dasselbe seyn, und einen

desto größern Einfluß können wir ihm auf die Vermehrung unsers moralischen Vergnügens verstatten. Es kömmt aber noch ein Grund hinzu, der uns dieses Ansehn in einem noch höhern Grade angenehm machen kann. Durch das erlangte Ansehn, sind wir nehmlich im Stande, die Gemüther und Handlungen der Menschen zu regieren, und sie folglich ihrer Bestimmung näher zu bringen, weil sie gern und willig dasjenige thun, was wir billigen und ihnen vorschlagen. So haben wir also Gelegenheit, die Vollkommenheit anderer Menschen zu befördern, und da durch eine solche thätige Theilnehmung an dem Wohl unserer Brüder, zugleich unsere eigne innerliche Glückseligkeit befördert wird (§. 4.): so ist mit dem Bewußtseyn unsers Ansehns, zugleich das Bewußtseyn unserer zur Erfüllung unserer wahren Bestimmung verstärkten Kräfte, und folglich einer wahren in uns liegenden Vollkommenheit verbunden, woraus nothwendig ein neues moralisches Vergnügen entspringen muß.

§. 91.

Noch höher muß dieses aus dem Bewußtseyn unsers Ansehns geschöpfte moralische Vergnügen, in dem Fall steigen, wenn die Menschen ihre Handlungen unsern Absichten und Vorschlägen gemäß einrichten, ohne dazu durch irgend einen von uns herrührenden Zwang genöthigt zu werden. Hier

haben wir nehmlich Grund zu vermuthen, daß jene Menschen beständig fortfahren werden, unsern Absichten gemäß zu handeln, weil schon jezt, da ihnen doch die entgegengesetzte Handlung eben so möglich wäre, eine beständige Uebereinstimmung zwischen ihren Entschlüssen und Handlungen und den Richtschnuren herrscht, die sie von uns empfangen haben. Unter diesen Umständen handeln also die Menschen, die unserm Ansehn folgen, viel freier, als wenn wir Mittel in den Händen haben, sie zur Befolgung unsers Willens zu zwingen; und sie müssen folglich von der Vorzüglichkeit unserer Absichten und Vorschläge vollkommen überzeugt seyn. Nun ist aber eine Harmonie desto größer und bewunderswürdiger, je mehr Umstände und Gründe, die ihr zuwieder seyn könnten, vorhanden, aber dennoch nicht fähig sind, dieselbe zu stören oder aufzuheben. Es wird mithin auch die Harmonie zwischen den Handlungen freier Menschen und unsern Absichten vorzüglicher seyn, als eben diese Uebereinstimmung seyn würde, wenn jene Personen gewissermaaßen gezwungen wären, so und nicht anders zu handeln; denn in jenem Fall sind alle Gründe, die sie bewegen könnten, sich ihrer Freiheit zu ganz entgegengesetzten Handlungen zu bedienen, doch nicht vermögend, die Harmonie, von der ich rede, zu unterbrechen oder zu zernichten. Da nun das Vergnügen in eben dem Verhältniß höher steigen muß, in

welchem

welchem die Vollkommenheit, die bei demselben zum Grunde liegt, und folglich die Harmonie, aus welcher jene Vollkommenheit entspringt, größer wird: so wird auch das Bewußtseyn der Vollkommenheit, die wir in der Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit unsern Absichten entdecken, ein desto größeres moralisches Vergnügen in uns hervorbringen müssen, je freier die Menschen sind, die unserm Ansehn folgen.

§. 92.

Hieraus können wir die unmittelbare Folge ziehen, daß diejenigen ihr Gefühl der Vollkommenheit noch nicht verfeinert haben müssen, die sich ihres Ansehns zur Unterdrückung der Freiheit der Menschen bedienen. Eine solche Anwendung unsers Ansehns enthält einen wirklichen Mißbrauch desselben; denn gesetzt auch, wir suchten durch jenes Ansehn die Menschen zur Unternehmung solcher Handlungen zu zwingen, die ihrer Bestimmung angemessen sind: so bleibt doch immer dieser Zwang ein gewaltsames Mittel, dessen gute Wirkungen nur so lange dauren, als der Zwang selbst anhält. Weit leichter und sicherer können wir eben den Endzweck erlangen, wenn wir uns unsers Einflusses auf die Menschen dazu bedienen, sie nach und nach von denjenigen Handlungen zu entwöhnen, die ihrer wahren Bestim-

stimmung wiedersprechen. So können wir ihnen von Zeit zu Zeit eine Gelegenheit zu jenen Handlungen nach der andern entziehen, dergestalt, daß zuletzt der Mißbrauch ihrer Freiheit aufhören muß, und sie, vermöge eben dieser Freiheit des Willens, sich nur zu guten und zweckmäßigen Unternehmungen bestimmen können, ohne zu dieser Wahl einen andern Grund zu haben, als die von uns erzeugte Gewohnheit, die sie beständig auf die Seite des Guten lenkt. Eine solche Lenkung der menschlichen Gemüther ist freilich nicht so leicht, als die Anwendung wirksamer Zwangsmittel, durch die wir den Menschen diejenigen Handlungen nothwendig machen, zu denen wir sie anführen wollen; und daher kömmt es, daß nichts so gewöhnlich ist, als der eben erwähnte Mißbrauch des Ansehns. Aber man wird auch nicht in Zweifel ziehen können, daß eine so geschickte von allem Zwang entfernte Lenkung der Gemüther, eine größere Vollkommenheit der Erkenntnißkräfte des Mannes, der sich seines Ansehns so geschickt zu bedienen weiß, voraussetze, als wir ihm in dem Fall beilegen könnten, wenn er seine, obschon guten Absichten, nur durch Zwangsmittel zu erreichen wüßte. Das Bewußtseyn dieser größern Vollkommenheit seines Erkenntnißvermögens und der glücklichen Folgen, die aus der Anwendung desselben entspringen, muß also auch sein moralisches Vergnügen vermehren, weil er die vollkom-

menste

menſte Uebereinſtimmung zwiſchen der Thätigkeit ſeiner obern Erkenntnißkräfte, und den Abſichten bemerkt, auf die ihn ſein oberes Begehrungsvermögen, als auf Mittel zur Beförderung ſeiner innerlichen Glückſeligkeit, leitet. So erhaben und edel denken aber nur wenige Menſchen, weil ſie eines ſo feinen Gefühls des Vergnügens und der daraus entſpringenden Glückſeligkeit, nicht fähig ſind; und das Beiſpiel eines Timoleons, der wirklich ſolche Geſinnungen äußerte, da er ſein Anſehn unter den freien Syrakuſanern, und den Einfluß, den ihm dieſes auf die Beförderung der allgemeinen Glückſeligkeit verſchaffte, der ſchmeichelhaften Ehre, als Regent über Syrakus zu herrſchen, vorzog *), verdient unſere ganze Bewunderung.

*) CORNELIVS NEPOS *in Vita Timoleontis Cap. III.* Quum tantis eſſet opibus, vt etiam inuitis imperare poſſet, tantum autem haberet amorem omnium Siculorum, vt nullo recuſante regnum obtineret: maluit ſe diligi, quam metui. Itaque cum primum potuit imperium depoſuit, et priuatus Syracuſis, quod reliquum vitae fuit, vixit. Neque vero id imperite fecit. Nam quod ceteri reges imperio potuerunt, hic beniuolentia tenuit. Nullus honos huic defuit; neque poſtea Syracuſis res vlla geſta eſt publica, de qua prius ſit decretum, quam Timoleontis ſententia cognita. Nullius vmquam conſilium non modo antelatum, ſed ne comparatum quidem eſt. Neque id magis beniuolentia factum eſt quam prudentia.

§. 93.

§. 93.

Die dritte Gattung des moralischen Vergnügens (§. 63.) hat solche geistige Vollkommenheiten zum Grunde, die wir an andern vernünftigen Wesen bemerken. Das Vergnügen, welches wir über die Vollkommenheiten anderer Wesen empfinden, heißt mit einem allgemeinen Namen die Liebe; und wir nennen es die moralische Liebe, wenn es aus der Bemerkung moralischer oder geistiger in jenen Wesen liegender Vollkommenheiten entspringt. Weil nun jedes Vergnügen solche Vollkommenheiten voraussetzt, die mit uns in einer gewissen Verbindung stehen (§. 41.), und weil wir einen natürlichen Hang zur Vermehrung unserer Vollkommenheiten haben (§. 3.): so wird unsere moralische Liebe desto größer werden müssen, je vollkommner der Gegenstand derselben, und je größer dessen Einfluß auf unsere eigne Glückseligkeit ist. Jede Verminderung der bemerkten Vollkommenheiten, raubt uns also einen Theil unsers Vergnügens; und weil wir dieses, so wie unsere Glückseligkeit überhaupt, zu erhalten suchen: so werden wir uns, wenn ein solcher Verlust gewisser Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes zu befürchten ist, eifrig bemühen, denselben zu hintertreiben, oder, wenn dies nicht möglich seyn sollte, ihn wieder zu ersetzen, und seine unangenehmen Folgen zu entfernen.

§. 94.

Ohne Zweifel wird uns dasjenige vernünftige Wesen die größte und erhabenste moralische Liebe einflößen, dessen Vollkommenheiten unendlich und unveränderlich, und also eben so wenig einer Vermehrung als einer Verminderung fähig sind. Hier findet unser moralisches Vergnügen keine Grenzen, weil die Quelle, aus der es entspringt, unerschöpflich ist. Denn unendliche Vollkommenheiten können uns unser ganzes Leben hindurch beschäfftigen, ohne daß wir jemals alle die Bestimmungen, die in ihnen angetroffen werden, und alle Wirkungen, die von ihnen herrühren, mit unsern Erkenntnißkräften dergestalt umfassen, daß uns keine in ihnen liegende Harmonie unerkannt, und also weiter kein Stoff zum neuen moralischen Vergnügen übrig bleiben sollte. Gott ist dasjenige Wesen, welches den Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheiten enthält (Vorber. §. 17.), und in der Liebe zu Gott, muß folglich die Quelle des erhabensten moralischen Vergnügens liegen. Ein solches Vergnügen ist unveränderlich, denn die unendlichen Vollkommenheiten Gottes, die uns mit dem Gefühl der Liebe anfüllen, sind keinen Veränderungen unterworfen, und ihre Erkenntniß enthält daher immer einen gleich großen Grund zum Vergnügen, weil wir beständig mit dem bloßen Gedanken an Gott das Bewußtseyn der Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften verbinden,

binden. Wenn wir noch weiter gehen, und den Einfluß, den die Vollkommenheiten Gottes auf unsere Glückseligkeit haben, uns vorstellen: so werden wir sogleich das Bekenntniß ablegen müssen, daß die Wirkungen keiner andern Vollkommenheit mit uns selbst in einer so genauen und wohlthätigen Verbindung stehen. Von Gott haben wir unser Daseyn; ihm sind wir die Kräfte schuldig, die uns über die Klasse unvernünftiger Wesen erheben. Seine Vorsehung war es, die über uns wachte, als wir selbst noch zu schwach waren, unsere Kräfte anzuwenden, und als wir dem Wege folgen mußten, den andere Menschen uns zeigten; und den weisen Einrichtungen eben dieser Vorsehung haben wir es zu danken, daß wir im reifern Alter, wenn unsere Kräfte schon ausgebildet und thätig sind, Mittel finden, um unsere Vollkommenheit zu erhalten und zu befördern. Kurz, alles was wir besitzen, jedes Vergnügen, dessen wir fähig sind, ist ein Geschenk des gütigen Gottes. Ihn müssen wir also für die Urquelle des Guten erkennen, und jeder Gedanke an ihn muß mit dem Bekenntniß verbunden seyn, daß unsere ganze Glückseligkeit sein Werk ist. Aus diesem Bekenntniß entspringt in der Seele des Menschen die Liebe zu Gott, den er als seinen höchsten Wohlthäter, und dessen unendliche Vollkommenheiten er als wirkende Ursachen seines eignen Wohls betrachtet.

§. 95.

§. 95.

Je natürlicher die Liebe des Schöpfers dem Menschen seyn sollte (§. 94.), desto mehr müssen wir uns wundern, daß es doch noch immer Menschen giebt, die jener Liebe entweder gar nicht, oder doch nur in einem sehr geringen Grade fähig sind. Der Grund dieser Unfähigkeit liegt entweder in der Unruhe des Gewissens, oder in den eingeschränkten Kenntnissen der Menschen, die gewöhnlich nur bei den nächsten Ursachen der bemerkten Veränderungen stehen bleiben, ohne sich um die entferntern und ersten zu bekümmern. Wenn das Gewissen unruhig ist, und dem Menschen seine bösen Handlungen als die Quellen des Unglücks anderer Personen vorstellt: so erweckt diese Vorstellung zugleich den Gedanken an die göttliche Vorsehung. Der Mensch sieht sich genöthigt, nach dem Begriff, den er sich von der Gottheit bildet, die Gerechtigkeit unter die Eigenschaften Gottes zu setzen. „Vermöge dieser höchsten Gerechtigkeit, kann „Gott den unschuldig unterdrückten nicht be„ständig in seinem Unglück schmachten lassen. „Er wird ihn also vielmehr aus den Händen „seiner Verfolger erretten, und ihn an der „Glückseligkeit Theil nehmen lassen, die er al„len vernünftigen Geschöpfen bestimmte. Die „Unterdrücker und Verfolger der Unschuld „werden die Gelegenheit verlieren, ihr ver„meintes Wohl durch fremden Schaden zu

„befördern; und der Mittel zu ihrer falschen „Glückseligkeit beraubt, werden sie schon da„durch höchst unglücklich und genug gestraft „seyn, daß sie ganz der marternden Erinne„rung an ihre vormaligen bösen Handlungen „überlassen bleiben.“ So spricht sich der Mensch, dem sein Gewissen gerechte Vorwürfe macht, selbst sein Urtheil; und eine quälende Furcht bemächtigt sich seiner Seele. Er sucht Gründe auf, um sich von dieser Furcht zu befreien, und wenn er lange genug vergebens gesucht hat: so bemüht er sich zuletzt, seine verlorne Ruhe dadurch wieder herzustellen, daß er entweder das Daseyn eines höchsten Wesens, oder doch den Einfluß desselben auf die Regierung der Welt, oder die göttliche Vorsehung, leugnet. Jezt befürchtet er weiter keine unangenehmen Folgen seiner bösen Handlungen, weil er sich davon zu überreden sucht, daß kein Gott die Veränderungen der Welt, und besonders des menschlichen Lebens, durch seine Weisheit, Macht und Gerechtigkeit, regiere. Zuweilen empört sich noch die ganze Vernunft des unglücklichen und bedauernswürdigen Menschen wieder die Unwahrheit, von der er sich so gern überzeugen möchte; und um auch diesen Wiedersprüchen zu entgehen und seine Ruhe noch mehr zu befestigen, verbannt er jeden Gedanken an Gott aus seiner Seele. Nun hat er weiter keinen Grund, Gott zu lieben; denn er betrachtet das höchste Wesen, wenn

er

er auch noch das Daseyn desselben annimmt, als entfernt von aller Theilnehmung an der Regierung der Welt, und folglich als eben so weit entfernt von der Beförderung seiner eignen Glückseligkeit; und auch der bloße Gedanke an Gott, der schon allein fähig wäre, ihn mit Ehrfurcht und Liebe gegen ein Wesen zu erfüllen, welches den Inbegriff aller Vollkommenheiten in sich faßt, steigt in seiner Seele nicht mehr auf; weil er nichts so sehr als diesen ihm schrecklichen Gedanken fürchtet.

§. 96.

Ein anderer Grund, der den Menschen unfähig macht, Gott in einem höhern Grade zu lieben, liegt in seinen eingeschränkten Kenntnissen (§. 95.), die es ihm unmöglich machen, sich richtige Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten zu bilden. Nur wenige Menschen haben sich gewöhnt, das Gute, dessen Genuß ihre Erhaltung und ihr Vergnügen befördert, bis zu seiner höchsten Quelle zu verfolgen, und mit einem Blick die ganze Kette von Ursachen und Folgen zu übersehen, die da seyn mußte, ehe ihnen jener Genuß möglich wurde. Wenn dergleichen Betrachtungen unter den Menschen gewöhnlicher wären; so würden sie ungleich öfter auf den Gedanken an Gott, als an den Urheber ihrer ganzen Glückseligkeit, geleitet werden, anstatt daß dieser Gedanke nur selten in ihre Seelen kömmt, wenn

sie die angenehmen Veränderungen, die ihnen begegnen, nur als Folgen ihrer eignen oder fremder Bemühungen betrachten, ohne zu bedenken, daß dem Menschen keine Handlung möglich seyn würde, wenn er nicht von Gott die Kräfte dazu empfangen hätte. Je öfter der erwähnte Gedanke wiederholt wird, desto größer muß auch die Ueberzeugung von den höchsten Vollkommenheiten Gottes, und von ihrem wohlthätigen Einfluß auf unsere eigne Glückseligkeit werden; und in eben dem Verhältniß wird auch unser Vergnügen, welches wir über jene unendlichen Vollkommenheiten empfinden, oder die Liebe zu Gott (§. 94.) höher steigen. Ganz entgegengesetzte Wirkungen bringt der Mangel an richtigen Begriffen von dem natürlichen Zusammenhange der Dinge hervor. Solche Menschen, die sich diesen natürlichen, oder von Gott herrührenden Zusammenhang der Dinge und Veränderungen, nicht mit eben so großer Deutlichkeit als Leichtigkeit vorstellen können, finden nicht so viel Veranlassungen zur Verehrung der göttlichen Vollkommenheiten, als derjenige, der bei jedem Blick auf die Schöpfung, und bei jeder seinem eignen Zustande gewiedmeten Aufmerksamkeit, die unendlichen Wohlthaten des Schöpfers erkennt. Es kann also in den Seelen jener Menschen die Liebe zu Gott niemals den hohen Grad erreichen, den sie erreichen sollte, um ihnen beständig gegenwärtig, und eine nie versiegende

fiegende Quelle des erhabensten moralischen Vergnügens zu bleiben. Diese Erfahrungssätze können uns von der genauen Verbindung überzeugen, die zwischen den verschiedenen Gattungen des menschlichen Vergnügens statt findet. Wir sind nicht fähig, aus der Erkenntniß Gottes das höchste moralische Vergnügen zu schöpfen, wenn wir nicht vorher unsere obern Erkenntnißkräfte geschärft und ausgebildet, und den Umfang unserer Einsichten erweitert haben. Eben so wenig ist uns jenes Vergnügen möglich, wenn wir unsern Geschmack noch nicht verfeinert, und zum Gefühl der durch die Schöpfung verbreiteten Schönheiten geschickt gemacht haben; und so finden wir hier einen neuen Grund, die Sorgfalt für unsern Geschmack und für die Wartung unsers obern Erkenntnißvermögens niemals aus den Augen zu verlieren, um dadurch zur Empfindung des erhabensten moralischen Vergnügens, welches uns die Liebe zu Gott gewährt, von Zeit zu Zeit tüchtiger zu werden.

§. 97.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf andere Menschen richten: so werden wir auch bei diesen gewisse geistige Vollkommenheiten antreffen, und also zu demjenigen moralischen Vergnügen veranlaßt werden, welches wir die moralische Liebe nennen (§. 93.). Auch selbst solche Menschen, die uns bei dem ersten An-

blick weit unter die ursprüngliche Hoheit der menschlichen Natur herabgesunken zu seyn scheinen, behalten doch noch immer die erste Anlage zu jenen erhabnen Vollkommenheiten, zu deren Erwerbung Gott die Menschheit geschickt machte. Schon diese Anlage muß uns als eine Spur der göttlichen Güte und Weisheit verehrungswürdig seyn. Wir müssen die Harmonie, die zwischen den verschiedenen von Gott in den Menschen gelegten Kräften herrscht, ehe noch diese Kräfte ihrer Bestimmung zuwieder gebraucht werden, erkennen; und die Erkenntniß dieser Harmonie muß in uns ein Vergnügen erzeugen, dessen Gefühl uns auch dann noch möglich bleibt, wenn wir einen Menschen vor uns haben, der jene natürliche Harmonie zerrüttete und in seiner Seele den schönen Keim der höchsten Vollkommenheiten erstickte. Vielleicht scheint es einen Wiederspruch in sich zu fassen, wenn ich behaupte, daß auch die unentwickelte Vollkommenheit der menschlichen Natur unsere Liebe verdiene; aber der Schein des Wiederspruchs verliert sich sogleich, wenn wir mit dem Gedanken an das Geschöpf würdige Begriffe vom Schöpfer verbinden. Hier müssen wir nothwendig den Schluß machen, daß, wenn gleich die Anlage zu gewissen geistigen Vollkommenheiten, vom Menschen vernachläßigt oder wohl gar gemißbraucht wird, dennoch die auf jene Vollkommenheiten sich beziehenden Kräfte, nicht ohne Grund in die Seele

des Menschen gelegt worden, sondern vielmehr, wenn sie jezt ungebraucht bleiben, noch einst in der Folge diejenige Richtung erhalten können, die ihrer Bestimmung angemessen ist. Zu diesem Schluß berechtigen uns die Begriffe, die wir uns von der göttlichen Vorsehung machen müssen, nach welchen keine Vollkommenheit verloren gehen darf. So werden wir niemals das Gute, welches auch noch in denjenigen Menschen liegt, die sich, durch eine lange Reihe von bösen Handlungen, ganz von ihrem wahren Endzweck entfernt haben, verkennen. Wir werden vielmehr alle Menschen lieben, weil sie alle Geschöpfe unsers Gottes, alle mit der Anlage zu erhabnen geistigen Vollkommenheiten erschaffen, und vermöge dieser, wenn gleich zerrütteten oder gemißbrauchten Anlage, doch noch immer geschickt sind, die hohe Bestimmung der Menschheit zu erreichen.

§. 98.

Aus der eben geschilderten Denkungsart (§. 97.) entspringt die allgemeine Menschenliebe, die ein feines Gefühl der mit der menschlichen Natur verbundnen ursprünglichen Anlagen zu geistigen Vollkommenheiten voraussetzt, und in dem mit jenem Gefühl verknüpften moralischen Vergnügen besteht. Wir werden Menschenfreunde, wenn wir eines solchen Gefühls fähig sind; aber wir müssen die natürlichen Anlagen der menschlichen Seele

von der Ausbildung und Anwendung derselben genau unterscheiden, um nicht in unserer Menschenliebe auszuschweifen. Jene Anlagen können und müssen wir in jedem Menschen lieben, weil zwischen ihnen und dem Endzweck der Glückseligkeit die vollkommenste Harmonie, deren Bemerkung uns beständig zu einen moralischen Vergnügen veranlassen muß, statt findet. Die Anwendung der natürlichen Anlagen hingegen, kann nur in dem Fall eine Vollkommenheit wirken, und in uns ein gegründetes Gefühl des Vergnügens und der Liebe erzeugen, wenn sie der Bestimmung des Menschen angemessen ist. Sobald wir diese Grenzen der Menschenliebe verlassen, so gründet sich unser Vergnügen in wahren Unvollkommenheiten, die nur in unserer Einbildung Vollkommenheiten sind, und wir sind selbst in Gefahr, von der mit jenem Vergnügen verknüpften Liebe zu zweckwiedrigen Handlungen verführt zu werden. Wenn wir aber im Menschen nur dasjenige lieben, was als ein Keim geistiger Vollkommenheiten von Gott herrührt, oder doch mit den göttlichen Absichten genau übereinstimmt: so kann uns diese zu einem auf die Vermehrung fremder Glückseligkeit gerichteten Bestreben erhobne Liebe, zu thätigen Mitarbeitern an der Vervollkommung der Menschen machen, weil wir nicht allein alles, was die Vollkommenheit der Menschen vermindern könnte, sorgfältig vermeiden, sondern auch

die

die Erhöhung derselben befördern werden, um unser moralisches Vergnügen sowohl zu erhalten als zu vermehren.

§. 99.

Da unsere moralische Liebe desto höher steigt, je vollkommner der Gegenstand derselben ist (§. 93.): so werden wir diejenigen Menschen im höchsten Grade lieben müssen, bei denen wir die größten moralischen Vollkommenheiten finden. Wir beurtheilen aber die Grade der moralischen Vollkommenheit nach den Begriffen, die wir vom Guten und Bösen haben, und unsere Liebe zu einem Menschen wird also desto größer werden, je mehr Uebereinstimmung wir zwischen den Eigenschaften desselben und unserer Denkungsart entdecken. Ist nun unsere Denkungsart in der Wahrheit gegründet: so wird auch unsere Liebe vernünftig; im entgegengesetzten Fall aber unvernünftig oder thöricht seyn. Nur die vernünftige Liebe ist des Menschen würdig; die unvernünftige hingegen entfernt uns, eben so wie jeder Irrthum, in Rücksicht auf die Beurtheilung des Guten und Bösen, von unserer Bestimmung. Sowohl aus der vernünftigen als aus der thörichten Liebe, kann in uns ein Bestreben entstehen, die Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes zu vermehren, weil wir auf die Art jene Vollkommenheiten mit uns selbst in eine noch nä-

here Verbindung bringen, und folglich das mit unserer Liebe verknüpfte Vergnügen erhöhen. Die mit dem Bestreben, die bemerkten moralischen Vollkommenheiten, zu vermehren verbundene Liebe, will ich eine thätige moralische Liebe nennen. Es wird also auch die thätige moralische Liebe nur in so fern vernünftig und gut seyn, als sie sich auf wahre moralische Vollkommenheiten bezieht; denn im entgegengesetzten Fall, würde sie uns nothwendig zur Darstellung wirklicher Unvollkommenheiten, und folglich zur Vernachläßigung unserer innerlichen Glückseligkeit, verführen.

§. 100.

Unsere moralischen Vollkommenheiten können auf andere Menschen eben den Eindruck machen, den die ihrigen auf uns gemacht haben, das heißt, sie können in ihnen ein moralisches Vergnügen und mit demselben zugleich eine thätige moralische Liebe (§. 99.) erwecken. Wenn also einige Menschen ihre wahren moralischen Vollkommenheiten gegenseitig bemerken, und für einander eine thätige moralische Liebe fühlen: so entsteht hieraus auf beiden Seiten eine Verstärkung derjenigen Kräfte, durch deren Anwendung der Endzweck der innerlichen Glückseligkeit befördert wird. Beide Menschen werden sich nehmlich unter dieser Voraussetzung bemühen, ihre Vollkommenheiten gegenseitig zu vermehren: und beide

werden

werden folglich geschickter, an dieser Erweiterung ihrer Vollkommenheiten und der davon abhängenden innerlichen Glückseligkeit zu arbeiten, weil sie in ihren Bemühungen durch fremde Hülfe unterstützt werden. Sie stehen also unter einander in einer wirklichen Verbindung. Diese Verbindung zwischen den Menschen, die aus ihrer gegenseitigen moralischen und thätigen Liebe entspringt, heißt die Freundschaft *), deren Natur sich aus den vorhergehenden Sätzen leicht wird folgern lassen.

*) Die Grenzen dieser Verbindung bestimmt Cicero sehr schön, wenn er sagt: Est autem amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum beniuolentia et caritate summa consensio. CICERO *de Amicitia.*

§. 101.

Mit der Freundschaft muß nothwendig ein erhabnes moralisches Vergnügen verbunden seyn, weil wir sowohl die Vollkommenheiten unsers Freundes bemerken, als auch aus seiner Verbindung mit uns auf gewisse in uns selbst liegende Vollkommenheiten schliessen, mithin unser Vergnügen aus einer doppelten gleich reichhaltigen Quelle schöpfen können. Es hat aber sehr oft eine Verbindung nur den Schein der Freundschaft; und wir müssen also die Kennzeichen der wahren Freundschaft zu entwickeln, und die Grade derselben zu bestimmen

suchen.

suchen. Die Bemerkung moralischer Vollkommenheiten unsers Freundes, ist die erste und wesentlichste Grundlage zur wahren Freundschaft. Andere als moralische Vollkommenheiten, sind mannigfaltigen Veränderungen unterworfen, und können uns also kein dauerhaftes Vergnügen verschaffen. Wir würden vielmehr aufhören, unsern Freund zu lieben, wenn wir an ihm nicht länger die Vollkommenheiten bemerkten, die uns zur Liebe veranlaßten. Moralische Vollkommenheiten hingegen, können bei allen Veränderungen des menschlichen Lebens erhalten werden, und wenn auch ihre Thätigkeit unter gewissen Umständen aufhört oder eingeschränkt wird: so haben sie sich doch schon vorher in guten Handlungen wirksam bewiesen, und die Folgen dieser Handlungen bleiben beständige Denkmäler ihrer Wirksamkeit. Wenn also diese Vollkommenheiten unserm Freunde fehlen: so haben wir keinen Grund, uns mit ihm zu verbinden; denn nur moralische Vollkommenheiten sind es, die den Menschen geschickt machen, seiner Bestimmung gemäß zu leben, und von ihnen entblößt, wird er nothwendig Handlungen unternehmen, die mit seiner innerlichen Glückseligkeit streiten. Ja, auch wir selbst können zu ähnlichen Handlungen von der Freundschaft verführt werden, wenn unsere freundschaftliche Verbindung sich nicht in der Bemerkung wahrer, in unserm Freunde liegender moralischer

Voll-

Vollkommenheiten gründet; denn wir werden dasjenige, was wir an ihm für eine Vollkommenheit halten, zu befördern suchen, und uns also entweder ganz von unserer Bestimmung entfernen, oder doch die Kräfte, die wir zur Erfüllung derselben aufbewahren sollten, auf eine solche Art anwenden, daß daraus gar kein Vortheil für unsere innerliche Glückseligkeit entsteht.

§. 102.

Wenn wir wahre moralische Vollkommenheiten in einer Person entdecken sollen: so müssen wir dieselben aus ihren Reden und Handlungen schliessen. Aus den Reden der Menschen, lernen wir die Vorzüge ihrer Erkenntnißkräfte, aus ihren Handlungen aber, die Vollkommenheit ihres Begehrungsvermögens kennen. Es ist also keine gegründete Freundschaft möglich, wenn wir nicht vorher den Menschen, den wir zum Freunde wählen wollen, genau beobachtet, und aus unwiedersprechlichen Erfahrungen seine moralischen Vollkommenheiten erkannt haben. Hieraus fließt die unmittelbare Folge, daß sich diejenigen umsonst um dauerhafte freundschaftliche Verbindungen bemühen, die sich bei der Wahl ihrer Freunde zu sehr übereilen. Es ist zwar nicht unmöglich, daß sie einmal mit ihrer Neigung auf einen würdigen Gegenstand fallen; aber gewöhnlich lernen sie in der Folge nur allzufrüh ihre

Uebereilung bereuen, und finden in dem Menschen, den sie ihrer Freundschaft werth hielten, entweder einen Nichtswürdigen, der sich ihrer Schwachheit zu seinem Vortheil bedient, oder sie entdecken doch in ihm solche lächerliche Eigenschaften, die ihre Achtung und zugleich ihre Liebe nothwendig vermindern müssen. So werden die in kurzer Zeit geschlossenen Freundschaften, gewöhnlich auch in eben so kurzer Zeit wieder getrennt. Jünglinge, ohne Erfahrung und Weltkenntniß, halten jede Verbindung, die sie mit Personen von ihren Jahren schliessen, für Freundschaft, ohne sich um den wahren Werth der vermeinten Vollkommenheiten, die sie bei ihren Freunden finden, zu bekümmern. Sie sind schon zufrieden, wenn ihr Freund mit ihnen gleich denkt, und gleiche Neigungen zu gewissen Arten des Vergnügens hat. Die geringste Kleinigkeit kann eine solche Freundschaft erschüttern und wohl gar zu Grunde richten, weil nichts leichter möglich ist, als daß ein paar Freunde, die beide noch keine gehörige Kenntniß der wahren Vollkommenheiten haben, eben so geschwind die größten Unvollkommenheiten an einander zu entdecken glauben, als sie kurz vorher vom gegenseitigen Gefühl ihrer Vorzüge durchdrungen wurden. Wir können also mit gutem Grunde behaupten, daß wir bei der Wahl unserer Freunde immer desto sicherer gehen, und desto dauerhaftere Freundschaftsbündnisse schliessen werden, je

länger

länger wir die Menschen prüfen, und je fester wir uns also von ihren wahren Vollkommenheiten überzeugen*), ehe wir uns mit ihnen in eine freundschaftliche Verbindung einlassen.

*) CICERO *de amicitia.* Cauendum vero est, ne etiam in graues inimicitias conuertat se amicitia, e quibus iurgia, maledicta, contumeliae, gignuntur — — — Omnino omnium horum vitiorum atque incommodorum vna cautio est, atque vna prouisio, *vt ne nimis cito diligere incipiamus, neue indignos.* Digni autem sunt amicitia, quibus in ipsis inest causa cur diligantur.

§. 103.

Kein Mensch ist ganz vollkommen, und wir würden also unser ganzes Leben hindurch vergebens einen Freund suchen, wenn wir von ihm alle denkbare moralische Vollkommenheiten fordern wollten. Die aufmerksame Beobachtung des Menschen, die uns den Weg zur wahren Freundschaft bahnen muß (§. 102.), wird uns noch manche Fehler, die in die Vollkommenheiten der beobachteten Person verwebt sind, entdecken. Wir müssen jene Mängel von den bemerkten Vollkommenheiten genau unterscheiden, und uns mit unserer Liebe nur auf diese letztern neigen, die Fehler unsers Freundes hingegen zu entfernen und zu verbessern suchen. Ohne diese Vorsicht erkaltet entweder unsere Freundschaft gegen den Menschen, den wir für ganz fehlerfrei hielten, und jezt erst von einer andern, ihm nicht so vortheilhaf-

ten Seite kennen lernen; oder wir halten auch die Fehler unsers Freundes für wahre Vollkommenheiten, und richten unsere Handlungen dieser falschen Meinung gemäß ein (§. 101.). Wenn dieser letztere Fall statt findet: so kann die Freundschaft eine Störerinn der öffentlichen Ruhe, und überhaupt eine Quelle der schädlichsten Unternehmungen werden, und das Andenken des Vergnügens, welches sie gewährt, muß in der Folge nothwendig die Gemüthsruhe des verführten Menschen, durch die Vorwürfe seines Gewissens, stören. Unsere Freunde dürfen also nur in so fern einen Einfluß auf unsere Entschlüsse und Handlungen haben, als ihre von uns genau geprüfte Denkungsart mit den Gesetzen, zu deren Befolgung wir verbunden sind, und mit der Erhaltung unserer innerlichen Glückseligkeit übereinstimmt.

§. 104.

Nirgends irren die Menschen so sehr, als in der eben erwähnten Bestimmung der gerechten Grenzen des Einflusses, den sie ihren Freunden auf ihre eignen Handlungen verstatten dürfen. Der Grund dieses Irrthums liegt in der geringen und mangelhaften Kenntniß, die sie von den verschiedenen Graden der menschlichen Vollkommenheiten haben. Sie können sich im Genuß des Vergnügens, welches ihnen irgend eine bemerkte Vollkommenheit gewährt, nicht mäßigen, weil sie zu kurzsichtig sind, um

die

die wahren Grenzen jener Vollkommenheiten zu entdecken. Eben so unmäßig und unvorsichtig sind sie im Genuß des mit der Freundschaft verbundenen Vergnügens. Ihre ganze Aufmerksamkeit ist auf ihren Freund geheftet; aus der Verbindung mit ihm, wollen sie das volle Maaß ihres Vergnügens schöpfen, und sein Beifall gilt bei ihnen mehr, als das Urtheil der besten und einsichtsvollsten Männer. Wir können diesen gefährlichen Ausschweifungen nur auf einem Wege ausweichen, indem wir nehmlich das aus der Freundschaft entspringende Vergnügen in eben die Grenzen einschliessen, die ich oben dem moralischen Vergnügen überhaupt bestimmt habe (§. 81.). Vollkommenheiten des Herzens oder des obern Begehrungsvermögens, die wir an unserm Freunde bemerken, müssen uns zu einem grössern Vergnügen veranlassen, als Vorzüge der obern Erkenntnißkräfte, durch die sich ein anderer Freund auszeichnet; und das größte Vergnügen müssen wir aus der Verbindung mit einem solchen Freunde schöpfen, der beide Gattungen der geistigen Vollkommenheiten in seiner Person vereinigt. So sind wir sicher, niemals die Schranken der vernünftigen Freundschaft zu überschreiten, und eine angenehme Täuschung für ein wahres moralisches Vergnügen zu halten.

§. 105.

Man wird mir vielleicht einwenden, daß ich alle Annehmlichkeiten aus der Freundschaft verbanne, indem ich in derselben keine Täuschung zulassen will. Diese Täuschung ist es freilich, die den größten Theil des Menschengeschlechts zu freundschaftlichen Verbindungen veranlaßt; die den Augen des einen Freundes die Fehler des andern entzieht, und eine gegenseitige Uebereinstimmung der Gedanken und Handlungen hervorbringt. Aber die Moral soll den Menschen nicht durch leere Täuschungen, nicht in seiner Einbildung glücklich machen; und wenn sie ihm gebietet, auch an seinem Freunde die Unvollkommenheiten nicht zu verkennen: so muß sie ihm zugleich die Möglichkeit zeigen, jener Fehler ungeachtet, das Band der Freundschaft von Zeit zu Zeit fester zu knüpfen. Wenn unser Freund ganz vollkommen wäre, so könnte die moralische Liebe, die wir für ihn fühlen, niemals thätig werden. Wenn wir hingegen noch einige Fehler an ihm bemerken: so wird in uns der Wunsch aufsteigen, ihn von diesen Fehlern befreit zu sehen, um ihn aus einem neuen Grunde noch inniger lieben zu können. Hier finden wir also Gelegenheit, uns mit der Vervollkommung unsers Freundes zu beschäfftigen, und jede moralische Vollkommenheit, die er durch unsere Bemühungen erwirbt, wird ihn liebenswürdiger, und folglich unsere freundschaftliche Verbin-

dung

dung angenehmer machen. So leistet uns die Erkenntniß der Unvollkommenheiten unsers Freundes ungleich mehr, als jene so sehr beliebte Täuschung, die nur ein scheinbares und unbeständiges Vergnügen erzeugen kann.

§. 106.

Die Beförderung der moralischen Vollkommenheiten unsers Freundes, die das Wesen der thätigen Liebe (§. 99.) ausmacht, kann in eine unmittelbare und mittelbare Beförderung eingetheilt werden. Wir befördern die geistige Vollkommenheit des Freundes unmittelbar, wenn wir ihn von der unerkannten Wahrheit überzeugen, und so seine Erkenntnißkräfte stärken und seinen Geist aufklären; wenn wir sein oberes Begehrungsvermögen der Bestimmung des Menschen gemäß lenken; und wenn wir ihm Gelegenheit zur Unternehmung guter und zweckmäßiger Handlungen geben. Aber nur selten dürfen wir es bei dieser unmittelbaren Beförderung bewenden lassen. Gewöhnlich ist unser Freund viel zu schwach, als daß ihn die erhabnen Reize des Wahren und Guten auf dem Wege zur höchsten Glückseligkeit leiten und erhalten könnten. Hier müssen wir ihm diesen Weg durch andere Mittel angenehm zu machen, und also seine moralische Vollkommenheit mittelbar zu befördern suchen. Diesen Endzweck erlangen wir, wenn wir uns bemühen, die äusserlichen Glücksumstände unsers

sers Freundes zu verschönern, und ihn in eine solche Lage zu bringen, die ihn mit seinem Zustande zufriedner machen, und zugleich mehr Gelegenheit zu guten Handlungen und zur ruhigen Beschäfftigung mit der Wahrheit darbieten kann. Auch das sinnliche Vergnügen, dessen wohlthätiger Einfluß die Seele des Menschen aufheitert, kann von uns sehr glücklich benutzt werden, wenn es darauf ankömmt, die Absichten der wahren Freundschaft zu erreichen. Wir müssen unserm Freunde von Zeit zu Zeit den Genuß eines vernünftigen sinnlichen Vergnügens zu verschaffen suchen, um seiner Seele, durch diese unschuldigen Ergötzlichkeiten, einen freiern Schwung zu geben, und ihn zur Vermehrung seiner moralischen Vollkommenheit durch die Betrachtung, daß er erst durch diese Sorgfalt für seine innerliche Glückseligkeit in den Stand gesetzt werden könne, das sinnliche Vergnügen ruhig zu genießen, noch mehr anzufeuern.

§. 107.

Aus dem Eifer, mit welchem ein Freund die moralischen Vollkommenheiten des andern Freundes sowohl unmittelbar als mittelbar zu befördern sucht, können wir von den Graden der Freundschaft urtheilen. Nicht unser eigner Nutzen, sondern der wahre Nutzen unsers Freundes *) muß der höchste Endzweck seyn, den wir uns bei jenen Bemühungen vorsetzen, und

und wir müssen uns für hinlänglich belohnt halten, wenn wir aus dem Bewußtseyn, daß wir an der Glückseligkeit unsers Freundes nicht ohne Erfolg gearbeitet haben, das reinste moralische Vergnügen schöpfen können. Wenn wir uns also nur darum in eine freundschaftliche Verbindung einlassen, um durch unsern Freund gewisse Vortheile zu erwerben, oder wenn wir vom Freunde eine eben so thätige Theilnehmung an der Beförderung unserer Vollkommenheiten verlangten, als wir uns selbst, oder ihm zu leisten, im Stande sind: so ist unsere Freundschaft auf keinem festen Grunde erbaut **). Unser Freund kann zu schwach und unvermögend seyn, um zu unsern Vollkommenheiten etwas beizutragen, ob er gleich selbst wahre moralische Vollkommenheiten besitzt, und wir werden also, von unserm Eigennutz verführt, die freundschaftliche Verbindung mit ihm trennen, wenn wir keine Möglichkeit vor uns sehen, durch dieselbe unsern Nutzen zu befördern. Die größten Vorzüge seines Verstandes und Herzens, die wir vielleicht zum allgemeinen Wohl hätten benutzen, und aus der Dunkelheit, in der sie begraben liegen, hervorziehen können, machen jezt weiter keinen Eindruck auf unsere Seele, weil wir nicht fähig sind, ein Vergnügen über solche Vollkommenheiten zu empfinden, die wir nicht für ein Mittel zur Beförderung unserer eignen Vortheile erkennen. Es ist also gewiß, daß

nur solche Menschen, die sich schon ein feines Gefühl der moralischen Vollkommenheit verschafft haben, zur wahren Freundschaft geschickt sind, und daß alle andere Verbindungen der Menschen, die nicht dieses Gefühl schon vorhandener und von uns vermehrter moralischer Endzweck haben, den kostbaren Namen der scher Vollkommenheiten unsers Freundes zum Freundschaft nicht verdienen ***).

*) CICERO *de Inuentione Lib. II.* Amicitia voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa, quem diligit, cum eius pari voluntate.

**) CICERO *de Amicitia.* Tertius vero ille finis deterrimus, vt, quanti quisque se ipse faciat, tanti fiat ab amicis. Saepe enim in quibusdam aut animus abiectior est, aut spes amplificandae fortunae fractior. Non est igitur amici, talem esse in eum, qualis ille in se est; sed potius eniti et efficere, vt amici iacentem animum excitet, inducatque in spem cogitationemque meliorem.

***) In allen diesen Fällen lieben wir in der That nicht unsern Freund, sondern nur das wahre oder scheinbare Gute, welches wir durch ihn zu erlangen suchen, und wir stehen also auch nicht mit ihm selbst, sondern vielmehr mit dem bloßen Phantom unsers eignen Vortheils in Verbindung. Ὅιτε διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν ξέργασι· καὶ οἱ δι' ἡδονὴν, διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδύ· καὶ οὐχ ἧ ὁ φιλούμενός ἐσιν, ἀλλ' ἧ χρήσιμος ἢ ἡδύς. Κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὗται εἰσιν· — — — εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦται εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν ὁμοίων.

Ἐὰν

Ἐὰν γὰρ μηκέτι ἡδεῖς ἢ χρήσιμοι ὦσι παύονται φιλοῦντες. ARISTOTELES in *Ethic. ad Nicomachum Lib. VIII. cap.* 3.

§. 108.

Hier kann die wichtige Frage entstehen, wie weit wir in der mittelbaren Beförderung (§. 106.) der moralischen Vollkommenheiten unserer Freunde gehen dürfen? denn was die unmittelbare Beförderung derselben betrifft: so können hier unsern Bemühungen gar keine Grenzen gesetzt werden, weil die wahre moralische Vervollkommung eines Menschen niemals andere als nützliche Folgen nach sich ziehen kann. Ganz anders verhält es sich aber mit der Beförderung der äußerlichen Glücksumstände unsers Freundes. Niemals muß uns die ausschweifende Freundschaft verführen, unsern Freund in eine solche Lage zu bringen, die ihm zwar angenehm seyn kann, aber zugleich solche Pflichten und Geschäffte auflegt, denen er jezt noch nicht gewachsen ist. Unter dieser Voraussetzung würden wir selbst an den Unordnungen Schuld seyn, die aus der Unwissenheit oder Nachläßigkeit unsers Freundes entspringen müßten, und mit Recht könnte man uns als die erste Ursache des Schadens betrachten, den jene Unordnungen nach sich ziehen. Wir würden also den äußerlichen Wohlstand unsers Freundes mit dem Nachtheil anderer Menschen erkaufen, und wieder unsere Bestimmung

wahre Unvollkommenheiten darstellen. Man sieht leicht, daß mächtige Freunde diesem Fehler am meisten unterworfen sind, weil ihr großer Einfluß auf die Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten ihnen vielfältige Mittel an die Hand giebt, einen Menschen, den sie ihrer vorzüglichen Zuneigung würdigen, zu wichtigen Aemtern zu befördern. Wir werden nicht leicht ein Land durchreisen, ohne verschiedene Personen zu finden, die ihre Aemter der Freundschaft irgend eines Großen zu danken haben, und die sich doch an keinen Ort weniger hinschicken, als an denjenigen, den sie, durch die Gunst ihres Beförderers, im Staat einnehmen. Falsche Begriffe von der Vorzüglichkeit der Pflichten des Freundes vor den Pflichten des guten Bürgers, sind es, die uns zu solchen Gunstbezeugungen verführen, die wir unsern Freunden nicht anders, als mit dem Schaden des Ganzen erweisen können. Wir werden hingegen niemals in diesen Fehler verfallen, wenn wir theils die Kräfte und Geschicklichkeit des Freundes sorgfältig prüfen, ehe wir an eine Beförderung desselben denken, theils auch den höchsten Endzweck aller unserer Bemühungen, der, so lange wir noch mit dem ganzen Menschengeschlecht oder mit einem Staatskörper in Verbindung stehen, nur in der allgemeinen Glückseligkeit gesucht werden darf, nicht aus den Augen verlieren.

§. 109.

§. 109.

Aus diesen Sätzen können wir zugleich die Frage entscheiden: in wie fern es erlaubt sey, die Fehler eines Freundes vor den Augen der Menschen zu verbergen? Eben so wie unsere Freundschaft höher steigt, so vermehren wir auch unsere Bemühungen, der Welt nur die Vollkommenheiten, und nicht die Fehler dieser Person sehen zu lassen, denn unser mit der Freundschaft verbundenes Vergnügen, wird dadurch geschwächt, daß wir Menschen finden, die noch manche Unvollkommenheit an unserm Freunde entdecken, und die uns also vermuthen lassen, daß sie sich vielleicht unsern Bemühungen um den Wohlstand desselben, wiedersetzen werden. Um nun in dieser Verbergung und Entschuldigung der Fehler unserer Freunde nicht zu weit zu gehen, müssen wir jene Fehler in solche, die den Menschen wirklichen Schaden bringen können, und in unschädliche Fehler unterscheiden. Was die erste Gattung der Fehler betrifft, so sind wir entweder schon im Stande, unsern Freund von den schädlichen Handlungen abzuhalten, zu deren Unternehmung er von seinen Fehlern verführt wird, oder wir haben noch nicht genug Einfluß auf ihn, um dies leisten zu können. In jenem Fall ist es uns erlaubt, die Fehler, die wir an unserm Freunde entdecken, vor den Augen der Welt zu verbergen, und bei denjenigen, die sie so gut wie wir selbst, bemerkt haben, zu ent-

schuldigen. Denn es sind jezt weiter keine bösen Folgen jener Fehler zu befürchten, und es ist also kein Grund vorhanden, warum es nothwendig wäre, daß dieselben den Menschen bekannt würden, weil kein Mensch gezwungen ist, sich durch kluge Vorkehrungen gegen die fehlerhafte Seite eines Mannes, der gar nicht mehr von seinen Fehlern zu bösen Handlungen verführt wird, in Sicherheit zu setzen. Im andern Fall hingegen müssen wir uns hüten, die noch immer gefährlichen Fehler unsers Freundes zu verbergen, oder denselben durch einen irgendwo erborgten Schimmer den Anstrich guter Eigenschaften zu geben, weil wir durch diese Bemühungen den kurzsichtigen und von uns getäuschten Menschen schädlich werden könnten, und also an den bösen Handlungen unsers Freundes Theil nehmen würden.

§. 110.

Wenn unser Freund nur unschädliche Fehler hat: so ist es sogar eine Pflicht der Freundschaft, diese Fehler den Augen der Welt zu entziehen, weil die Menschen gewöhnlich nach dem äußerlichen Schein urtheilen, und sich oft durch kleine Fehler, die sie an einem würdigen Mann entdecken, zur Verachtung und wohl gar zur Verfolgung desselben verführen lassen. Eben das gilt von der Entschuldigung dieser Fehler, die wir den Menschen von derjenigen Seite vorstellen müssen, die unsern Freund in der liebens-

liebenswürdigsten Gestalt zeigen kann. So thun wir zuweilen mehr für einen Freund, als wir vielleicht für uns selbst thun würden. Als strenge Richter unserer Handlungen werden wir die ersten seyn, die unsere zwar unschädlichen aber doch lächerlichen Fehler aufdecken. Die Fehler des Freundes hingegen suchen wir zu verbergen oder zu entschuldigen, auch noch bei solchen Menschen zu entschuldigen, die in unsern Augen Nichtswürdige, aber doch mächtig genug sind, um unserm Freunde zu schaden, und unwissend oder boshaft genug, um auch demjenigen zuwieder zu seyn, der keine andere als unschädliche Fehler hat. Wir würden uns nie entschliessen, in unserer eignen Sache eine Bitte an jene Menschen zu wagen, und uns gewiß nicht der Demüthigung aussetzen, unser Glück aus den Händen derjenigen zu empfangen, die wir verachten. Aber für unsern Freund wagen wir dies alles, und empfinden keine Demüthigung, weil wir aus jenen Bemühungen eine Erhöhung des mit der Freundschaft verbundnen Vergnügens, welches die natürliche Folge jeder neuen Vollkommenheit des Freundes ist, erwarten. Dieses Gefühl der Vollkommenheit und des Vergnügens, hält uns für alle die Unannehmlichkeiten schadlos, denen wir uns aussetzen mußten, ehe wir unserm Freunde das gesuchte Glück verschaffen, oder das gefürchtete Uebel von ihm abwenden konnten; und so sehen wir leicht den Grund ein, warum wir nicht

alles das für uns selbst thun, was wir für einen Freund unternehmen *). Wenn wir für uns selbst Fehlbitten thun, oder auch sonst unsere Kräfte vergebens anstrengen: so kann uns nichts entschädigen, und eben so bleibt das Andenken der Demüthigung, durch die wir unsern eignen Vortheil erkauften, für uns immer erniedrigend. Gingen aber unsere Bemühungen nicht uns, sondern einen Freund an: so entschädigt uns, wenn sie fruchtlos waren, der Beifall und die verstärkte Liebe des Freundes; und das Bewußtseyn der Vollkommenheit unsers obern Begehrungsvermögens, durch die wir in den Stand gesetzt wurden, für unsern Freund selbst dasjenige zu ertragen, wogegen sich unsere Menschheit am stärksten empört, wird in unserer Seele das Andenken der größten Demüthigung, die ein wirksames Mittel zur Erlangung unserer guten Absichten war, entweder auslöschen oder sogar angenehm machen.

*) CICERO *de Amicitia*. Constituendi autem sunt, qui sint in amicitia fines, et quasi termini deligendi: de quibus tres video sententias ferri, quarum nullam probo; *vnam* vt eodem modo erga amicum affecti simus, quo erga nosmet ipsos; *alteram*, vt nostra in amicos beniuolentia illorum erga nos beniuolentiae pariter aequaliterque respondeat; *tertiam*, vt quanti quisque se ipsum facit, tanti fiat ab amicis. Harum trium sententiarum nulli prorsus assentior. Nec enim illa prima vera est, vt *quemadmodum in se quisque sic in amicum*

cum sit animatus. Quam multa enim, quae noſtra cauſa numquam faceremus, facimus cauſa amicorum? precari ab indigno, ſupplicare, tum acerbius in aliquem inuehi, inſectarique vehementius, quae in noſtris rebus non ſatis honeſte, in amicorum fiunt honeſtiſſime.

§. 111.

Noch eine Beobachtung, die ſich auf die Kennzeichen der wahren Freundſchaft bezieht, verdient unſere Aufmerkſamkeit Es giebt Menſchen, die in der Freundſchaft ſo weit gehen, daß ſie es nicht vertragen können, wenn die Vollkommenheiten ihres Freundes von andern Perſonen befördert werden. Sie wollen es allein ſeyn, die ſich mit der Verſchönerung der Seele und des äußerlichen Glückſtandes ihrer Freunde beſchäfftigen, und von denſelben immer neue Liebe, als die Belohnung ihrer Bemühungen, erwarten können. Dieſe Denkungsart verräth beſtändig wenig gereinigte Begriffe von der wahren Vollkommenheit, deren Gefühl ſich derjenige noch nicht eigen gemacht haben kann, der nicht fähig iſt, über das wirkliche Gute, es mag nun daſſelbe eine Frucht ſeiner eignen oder fremder Bemühungen ſeyn, ein Vergnügen zu empfinden. Wir können hier nur zwei mögliche Fälle unterſcheiden, und von beiden Fällen läßt ſich der behauptete Lehrſatz beweiſen. Der Menſch, der es nicht vertragen kann, wenn andere Perſonen ſeine Freunde vollkommner und glücklicher

zu

zu machen suchen, war entweder selbst im Stande, die Vollkommenheit, von der die Rede ist, seinen Freunden zu verschaffen, oder nicht. Im ersten Fall scheint seine Unzufriedenheit noch einige Entschuldigung zu verdienen, weil er unter diesen Umständen eine Verminderung der Liebe in den Herzen seiner Freunde befürchten, und sich selbst Vorwürfe darüber machen kann, daß ihm ein anderer in der Beförderung und Darstellung solcher Vollkommenheiten zuvorgekommen, die er selbst eben so gut hätte bewirken können. Allein, wenn wir die Natur der wahren Freundschaft genauer betrachten: so werden diese scheinbaren Entschuldigungen bald verschwinden, und ihre Kraft verlieren. Ohne moralische Liebe ist keine freundschaftliche Verbindung möglich (§. 100.), und alles was das Gefühl dieser Liebe schwächt, ist folglich auch dem Endzweck der Freundschaft zuwieder. Nun nehme man den Fall an, daß die Vollkommenheiten und der Wohlstand unserer Freunde von andern Personen befördert werden: so sollte uns diese Vermehrung der Vollkommenheiten derjenigen, die wir lieben und hochschätzen, zu einem wahren Vergnügen Anlaß geben. Wenn wir also kein solches Vergnügen empfinden: so kann der Grund hiervon entweder darinn liegen, daß wir unserm Freunde jene Vollkommenheit gar nicht gönnen, oder er ist in unserer Denkungsart zu suchen, nach welcher wir den Freund ganz abhängig

hängig von uns allein machen wollen. Der erste Grund unserer Unzufriedenheit, streitet offenbar mit dem Wesen der Freundschaft, weil wir denjenigen unmöglich im Ernst lieben können, dem wir nicht ohne Einschränkung jede wahre Vollkommenheit wünschen. Eben so verhält es sich mit dem andern Grunde. Wenn es uns nehmlich bei der Freundschaft nur darum zu thun ist, daß wir jeden andern Menschen von der Beförderung des Wohls unsers Freundes zu entfernen, und alle Mittel zur Glückseligkeit desselben in unsere Hände zu bringen suchen: so ist nur die schmeichelhafte Idee des unumschränkten Einflusses, den wir auf alles, was unsern Freund angeht, zu erhalten uns bemühen, und mithin die Vermehrung unserer eignen Macht und unserer Vortheile der Endzweck, den wir uns bei jener freundschaftlichen Verbindung vorgesetzt haben. Es verdient also diese Verbindung gar nicht den Namen der Freundschaft (§. 107.), und wir können den Schluß machen: daß auch solche Vollkommenheiten des Freundes, die nicht von uns, sondern von andern Personen hervorgebracht wurden, unser Vergnügen vermehren, und die Unzufriedenheit mit uns selbst, die wir darüber empfinden, daß wir jene Vollkommenheiten, die auch von uns hätten bewirkt werden können, nicht selbst hervorgebracht haben, entfernen müssen,

weil

weil sie Vollkommenheiten unsers Freundes sind, und folglich mit uns in einer genauen Verbindung stehen.

§. 112.

Wenn wir gar nicht im Stande waren, unserm Freunde die Vollkommenheit zu verschaffen, die er durch fremde Bemühungen erhalten hat (§. 111.): so ist unsere Unzufriedenheit noch ungegründeter. Es finden nehmlich theils die vorigen Schlüsse (§. 111.) statt: theils kömmt auch noch ein neuer Grund hinzu, der die Thorheit einer solchen Denkungsart völlig aufdeckt. Wir verlangen von unserm Freunde, daß er allen Vollkommenheiten, die er nicht schon hat, oder von uns nicht empfangen kann, entsagen soll; das heißt, wir wollen ihn von seiner natürlichen Bestimmung entfernen, die ihm gebietet, jede wahre Vollkommenheit, die er durch eigne oder fremde Bemühungen erwerben kann, anzunehmen. Unter dieser Voraussetzung hören wir auf, Freunde zu seyn, weil wir in der That die Unvollkommenheit unsers Freundes lieber sehen, als seine von uns unabhängige Vollkommenheit; und unsere Freundschaft artet in eine unverzeihliche Thorheit aus, die uns selbst zu zweckwiedrigen Handlungen verführen, und so weit unter unsere wahre Bestimmung erniedrigen kann, daß wir uns vielleicht sogar bemühen, andere Menschen von der Beförderung der

Glück-

Glückseligkeit des bedauernswürdigen Gegenstandes unserer Liebe, durch alle nur ersinnliche Mittel und Ränke, zurückzuhalten.

§. 113.

Ich komme zur Betrachtung des gemischten Vergnügens (§. 44.), welches den höchsten Grad des menschlichen Vergnügens enthält (§. 50.). Hier will ich zuerst die allgemeine Entstehungsart, und hernach die verschiedenen Gattungen des gemischten Vergnügens entwickeln. Da nun dieses Vergnügen ein Bewußtseyn zusammengesetzter Vollkommenheiten voraussetzt (§. 44.): so kann das Gefühl desselben entweder von unmittelbaren Einwirkungen, oder von der Einbildungskraft, die mit unsern gegenwärtigen Ideen gewisse verwandte Vorstellungen verknüpft, hervorgebracht werden. Wenn das gemischte Vergnügen aus unmittelbaren Einwirkungen entstehen soll: so muß der Gegenstand unserer Aufmerksamkeit sowohl geistige als sinnliche Vollkommenheiten in sich fassen, die mit vereinigter Kraft auf uns wirken, und das angenehme Gefühl einer zusammengesetzten Vollkommenheit erzeugen. Soll hingegen der andere Entstehungsgrund statt finden: so muß der Seele entweder die Idee einer geistigen oder einer sinnlichen mit uns in Verbindung stehenden Vollkommenheit gegenwärtig seyn. Mit der Idee der geistigen Vollkommenheit, muß

unsere Einbildungskraft die Vorstellung einer sinnlichen Annehmlichkeit, deren Genuß uns erst durch jene Vorzüge des Geistes möglich wird, so wie mit der Idee der sinnlichen Vollkommenheit den Gedanken an gewisse Vorzüge unserer Seele, von denen der Genuß des empfundnen Vergnügens abhängt, verbinden: so wird in beiden Fällen ein gemischtes Vergnügen entstehen. Im ersten Fall erweckt nehmlich die Idee einer moralischen Ursache, das Bewußtseyn der daraus herfliessenden sinnlich angenehmen Folgen; und im andern Fall entspringt aus der Idee sinnlich angenehmer Folgen, das Bewußtseyn des in einer geistigen Vollkommenheit liegenden Entstehungsgrundes derselben. Es herrscht also wirklich in beiden Fällen das Gefühl einer zusammengesetzten mit uns in Verbindung stehenden Vollkommenheit in unserer Seele, und wir empfinden folglich ein gemischtes Vergnügen.

§. 114.

Unter diese Klassen lassen sich alle Gattungen des gemischten Vergnügens bringen. Wir wollen zuerst diejenigen Gattungen dieses Vergnügens betrachten, die aus unmittelbaren und zusammengesetzten Einwirkungen geistiger und sinnlicher Vollkommenheiten entspringen. In dieser ersten Klasse finden wir die Geselligkeit, und das Vergnügen, welches mit der vernünftigen Geschlechtsliebe verbunden ist. Was die

Geselligkeit betrifft: so wird es leicht seyn, darzuthun, in wie fern sie uns den Genuß eines gemischten Vergnügens verschaffen könne? Geistige Vollkommenheiten, die wir an unsern Freunden entdecken, erzeugen in uns ein moralisches Vergnügen. An keinem Ort können sich aber diese Vollkommenheiten in einem vortheilhaftern Glanze zeigen, und einen angenehmern Eindruck auf uns machen, als in einer fröhlichen Gesellschaft, wo wir von den Sorgen des menschlichen Lebens entfernt, uns ganz dem Genuß des Vergnügens widmen, welches uns sowohl der aufgeklärte Verstand, als der feine Witz unserer Freunde gewährt. Eben so unschuldige als unterhaltende und lehrreiche Gespräche, heitern uns in diesen gesellschaftlichen Kreisen auf, und machen uns zu neuen Arbeiten geschickter und thätiger. Wenn wir nun mit diesen angenehmen Unterhaltungen, zugleich den Genuß irgend eines vernünftigen sinnlichen Vergnügens verbinden: so wirken auf uns zugleich geistige und sinnliche Vollkommenheiten, und wir empfinden also ein gemischtes Vergnügen. Ein solches Vergnügen entsteht in unserer Seele, wenn wir mit unserm Freunde zugleich die erhabnen Schönheiten der Natur betrachten, und aus seinen Reden die Vollkommenheit seines Verstandes erkennen, aus der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gegenstände aber das Gefühl des Schönen schöpfen. Auch, wenn wir mit diesem aufgeklärten

Freunde den mäßigen Genuß der Geschenke der Natur theilen, die der gütige Schöpfer zu unserm Vergnügen bestimmte, und durch angenehme Gespräche, die eine Thätigkeit unserer Erkenntnißkräfte voraussetzen, uns jenen Genuß versüßen, auch da empfinden wir ein gemischtes Vergnügen. So leicht ist es uns, zum Genuß des hohen Vergnügens zu gelangen, welches der Endzweck aller gesellschaftlichen Kreise seyn sollte, wenn wir nur die Kräfte unsers Geistes und die Geschenke der Natur auf eine würdige Art benutzen wollen. Ich darf übrigens nicht erst bemerken, daß wir den wohlthätigen Einfluß der Geselligkeit in dem Fall im höchsten Grade empfinden, und das erhabenste gemischte Vergnügen in unserer Seele erzeugen können, wenn wir uns bei dem Genuß der sinnlichen Annehmlichkeiten mit unsern Freunden zum Lobe des Schöpfers vereinigen, dessen Güte uns jenen Genuß möglich machte, und wenn wir so zu gleicher Zeit, durch die Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten, zu einem moralischen, und durch den Genuß der sinnlich angenehmen Geschenke des Schöpfers, zu einen sinnlichen Vergnügen veranlaßt werden.

§. 115.

Die Geselligkeit ist es also, die uns den Genuß des mit der Freundschaft verknüpften Vergnügens versüßt, so wie sie uns auch die gute

und

und liebenswürdige Seite der Menschen kennen lehrt, und zur Errichtung freundschaftlicher Bündnisse veranlaßt. Wir können zwar unsere Freunde lieben, wir können ihre Vollkommenheiten und ihren Wohlstand mit edelm Eifer befördern, ohne mit ihnen die Annehmlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens zu theilen; aber eine solche Freundschaft gehört nur für die besten und einsichtsvollsten Menschen, und kann nur unter diesen eben so dauerhaft seyn, als sie ihnen angenehm ist. Menschen, die sich noch keine Fertigkeit erworben haben, jede moralische Vollkommenheit und deren Beförderung, als die reichhaltigste Quelle ihres Vergnügens zu benutzen, werden ihren Eifer für den Freund, den sie nicht sehen, dessen Umgang ihnen nicht von Zeit zu Zeit neue Gründe zur Liebe an die Hand giebt, gar bald erkalten lassen, und die kaum geknüpften Bande der Freundschaft werden sich von selbst auflösen. Nur solche Menschen, die durch anhaltendes Nachdenken über das Wahre und Gute sich beinahe schon in die Klasse ganz geistiger Wesen erhoben haben, können unter einander die dauerhafteste Freundschaft unterhalten, und von beiden Seiten jede Gelegenheit ergreifen, die sich ihnen darbietet, um dem andern Freunde nützlich zu werden, wenn sie gleich niemals durch persönlichen Umgang ihre Verbindung erneuern und verstärken. Man lasse hingegen nur den einen Freund so selbstthätig in der

Ausübung des Guten seyn, daß er keine andere Ermunterung zu guten Handlungen braucht, als diejenige, die ihm die eigenthümlichen Reize der darzustellenden Vollkommenheit geben: so kann der andere Freund zwar von jenem immer neue Beweise der thätigsten Liebe empfangen; er wird aber theils zu unvermögend seyn, um dieselben zu erwiedern, und theils noch zu sehr an eingewurzelten Vorurtheilen hängen, um sich davon überreden zu können, daß eine freundschaftliche Verbindung auch dann noch möglich sey, wenn beide Freunde sich niemals oder doch nur selten, zum gemeinschaftlichen Genuß des Vergnügens vereinigen, kurz, wenn sie nicht gesellig sind. Unter diesen Umständen verwandelt sich in seiner Seele das Gefühl der Freundschaft nach und nach in eine ehrfurchtsvolle Liebe gegen den Wohlthäter, dem er das beste Glück seines Lebens schuldig ist; aber die Entfernung, in welcher ihn dieser Wohlthäter von sich hält, erlaubt ihm nicht, sich mit demselben in einer freundschaftlichen Verbindung zu glauben, weil er immer nur die wirklichen Folgen der Vollkommenheiten jenes Wohlthäters an sich selbst empfindet, aber von der Quelle aller dieser Wirkungen beständig entfernt bleibt, und zu wenig Lebhaftigkeit des Geistes hat, um sich bei jeder Wirkung die wirkende Ursache in ihrer ganzen Vollkommenheit vorzustellen, und aus dieser Vorstellung das Vergnügen der

wahren Freundschaft zu schöpfen. Auch der einsichtsvolle und erleuchtete aber ungesellige Freund, wird endlich seine Freundschaft in ein bloßes Wohlwollen gegen den Menschen, dessen Vollkommenheiten er befördert, ausarten sehen. Denn von seinem Freunde, der ohnehin nicht gar zu erhabne Vorzüge besitzt, entfernt, wird er die wenigen Vollkommenheiten, die denselben auszeichnen, nach und nach ganz aus den Augen verlieren, und nur aus Gründen der allgemeinen Menschenliebe (§. 98.) in seiner Wohlthätigkeit gegen ihn fortfahren. Mit Recht erkennen wir also die Geselligkeit für die Nährerinn der Freundschaft, und folglich für einen Theil der Glückseligkeit des menschlichen Lebens *).

*) Der Unterschied, der zwischen der Freundschaft und dem bloßen Wohlwollen statt findet, konnte dem scharfsichtigen Blick des Aristoteles nicht entgehen, dessen eigne Worte hier einen Platz verdienen: "Οι δ' ἀποδεχόμενοι ἀλλήλας μὴ συζῶντες δὲ, ἕυνοις ἐοίκασι μᾶλλον ἢ φίλοις· ἐδὲν γὰρ ἔτως ἐςὶ φίλων, ὡς τὸ συζῆν· ὠφελείας μὲν γὰρ οἱ ἐνδεεῖς ὀρέγονται· συνημερεύειν δὲ καὶ οἱ μακάριοι. ARISTOTELES in *Ethic. ad Nicom. Lib. VIII. cap.* 5.

§. 116.

Auch die vernünftige Geschlechtsliebe, aus der die andere Gattung des gemischten Vergnügens entspringt (§. 114.), hat ihren

Ursprung dem geselligen Leben zu danken. Wenn wir die Gesellschaft anderer Menschen fliehen: so wird auch die zusammengesetzte Vollkommenheit der Personen, vom andern Geschlecht niemals einen solchen Eindruck auf uns machen, der das Gefühl der Liebe zu erzeugen fähig ist. Ganz in uns selbst zurückgezogen, leben wir mitten in der Welt, ohne die Vollkommenheiten, die durch die ganze Schöpfung ausgebreitet sind, zu bemerken, und wenn gleich zuweilen das Bild einer empfundnen Schönheit, wieder unsern Willen, bis zur Seele durchdringt: so ist doch unsere Seele schon mit andern Ideen zu sehr überladen, als daß sie sich jenem Eindruck öffnen und ihn ungeschwächt aufnehmen sollte. Zum Glück sind solche ganz gefühllose Menschen eine seltne Erscheinung; aber desto häufiger schweifen wir auf der andern Seite aus. Jede Schönheit bringt uns aus unserer ganzen Fassung, und besonders üben die Vollkommenheiten, die wir an Personen vom andern Geschlecht bemerken, eine eben so große als gefährliche Gewalt über unsere Freiheit aus. Dennoch sind es eben diese Vollkommenheiten, die in uns das selige Gefühl der Liebe erwecken, und uns zur Erfüllung unserer wahren Bestimmung aufrufen und ermuntern. Um desto sorgfältiger müssen wir also die richtigen Grenzen der vernünftigen Geschlechtsliebe aus dem wahren Endzweck derselben zu bestimmen, und den Einfluß, den sie

auf

auf die Erhöhung der innerlichen Glückseligkeit haben kann, zu entwickeln suchen.

§. 117.

Gott will die Erhaltung der Welt, die er durch seine Weisheit und Macht so schön und herrlich eingerichtet hat. Er will also auch die Erhaltung des menschlichen Geschlechts; denn Menschen sind es, die als vernünftige Wesen thätige Werkzeuge zur Entwickelung der Vollkommenheiten, von denen nur der Keim in den erschaffnen Dingen liegt, abgeben können. Wäre diese Erhaltung der Welt, und besonders des Menschengeschlechts, nicht die Absicht Gottes: so müßte er die Welt entweder nicht erhalten können, oder nicht erhalten wollen. Das erste wiederspricht der göttlichen Allmacht; das andere streitet mit der Weisheit Gottes, nach deren unendlichen Vollkommenheit, er in seinen Entschlüssen unveränderlich ist, und folglich den Untergang eben der Welt, deren Entstehung er in seinem Willen gründete, nicht wollen kann. Es kann also die Welt zwar verändert werden, und durch diese mannigfaltigen Veränderungen sich der höchsten Vollkommenheit, deren sie fähig ist, immer mehr nähern, aber nie wird das ganze Weltall aufhören, da zu seyn. Weil nun Gott die Erhaltung der Welt, und folglich auch des Menschengeschlechts, als eines vorzüglichen Theils derselben, will: so muß der große Plan

der Schöpfung auch die Mittel zu jener Erhaltung in sich fassen. Und hier waren verschiedene solche Erhaltungsmittel möglich. Gott konnte die Maschine des menschlichen Körpers sich von Zeit zu Zeit verjüngen lassen, und die verlornen Kräfte derselben durch solche Einrichtungen in der Welt, die seiner Allmacht allerdings möglich gewesen wären, wieder ersetzen. Er konnte auch, durch eine neue Schöpfung, die Stellen der durch den Tod vom Menschengeschlecht getrennten Glieder immer wieder ausfüllen. Aber die höchste Vollkommenheit, die der weise Schöpfer zum Endzweck seiner Werke machte, wäre durch diese Arten der Erhaltung, nicht in dem hohen Grade erreicht worden, den wir jezt mit anbetungsvoller Bewunderung entdecken, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die göttliche Ordnung in der Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts richten.

§. 118.

Diese göttliche Ordnung beruht auf dem Unterschiede der Geschlechter. Vermittelst dieses Unterschiedes werden die Menschen näher und stärker mit einander verbunden, und zu höhern Graden des gegenseitigen Wohlwollens geschickt gemacht. Manche gute und gemeinnüzige Handlung würde unterblieben seyn, wenn nicht der Gatte gegen seine Gattin, wenn nicht Eltern gegen ihre Kinder von stärkern Trieben

der

der Zuneigung belebt würden, als die allgemeine Menschenliebe dem menschlichen Herzen mitzutheilen fähig ist. Hier ist also eine weit größere Harmonie, als wenn der Schöpfer die Erhaltung des Menschengeschlechts durch solche Mittel befördert hätte, die keinen Unterschied der Geschlechter nothwendig machten (§. 117.), weil in diesem letzten Fall die Menschen ungleich weniger unter einander verknüpft gewesen seyn würden, und der eine des andern viel leichter hätte entbehren können. Aus dieser größern Harmonie entspringt auch ein höherer Grad der Vollkommenheit, und diese Vollkommenheit ist es, deren Erlangung wir als den Endzweck der vernünftigen Geschlechtsliebe betrachten sollen.

§. 119.

Wir dürfen nicht lange suchen, um das Wesen der Geschlechtsliebe, oder die Veränderungen, die bei derselben in unserer Seele vorgehen, zu entdecken. Nur müssen wir uns hüten, jenen bloß sinnlichen Trieb, der uns, bei der Bemerkung körperlicher Vollkommenheiten an einer Person vom andern Geschlecht, mit mehr oder weniger Heftigkeit ergreift, für wahre Geschlechtsliebe zu halten. Dieser Trieb ist ganz thierisch, und wenn wir ihm ohne Ueberlegung folgen: so erniedrigen wir uns unter die Würde der Menschheit, weil wir keine in unserer Gewalt stehende Handlung unternehmen sollen, ohne vorher die Vernunft zu Rath

zu ziehen, und weil überhaupt dasjenige, was bloß der Sinnlichkeit schmeichelt, nie der höchste Endzweck unserer Handlungen seyn darf. Es ist also nicht genug, daß wir körperliche Schönheiten an einer Person vom andern Geschlecht bemerken, wir müssen auch Vollkommenheiten der Seele an ihr wahrnehmen, um das gemischte Vergnügen der Geschlechtsliebe zu empfinden. Aber das bloße Vergnügen, welches wir über jene Vollkommenheiten fühlen, erschöpft ebenfalls noch nicht das Wesen der Geschlechtsliebe. Wir ergötzen uns nicht allein an der körperlichen Schönheit der geliebten Person, und an den Vollkommenheiten ihres Verstandes und Herzens; wir wünschen uns auch zugleich den Genuß dieser vorzüglichen Eigenschaften*), und wir wünschen ihn in einem so hohen Grade, daß wir denselben mit keinem andern Menschen theilen, sondern vielmehr ganz allein und ungetheilt haben wollen. Diese Beobachtungen berechtigen mich, die Geschlechtsliebe durch ein gemischtes Vergnügen zu erklären, welches in der Seele des Menschen aus der Bemerkung der zusammengesetzten Vollkommenheit einer Person vom andern Geschlecht entsteht, und mit dem Wunsch des ausschliessenden Genusses und der Vermehrung jener Vollkommenheiten verbunden ist.

*) Aliter Vicinus, aliter Vicina amari solet. Nam illum amando, illi, hanc amando, nobis bona quaerimus. HOBBES *de Homine cap. XII.* §. 8.

§. 120.

§. 120.

Eine genaue Entwickelung des festgesetzten Begriffs von der Geschlechtsliebe, wird uns von der Wahrheit desselben noch mehr überzeugen können. Theils die göttliche Absicht bei dem Unterschiede der Geschlechter (§. 117 — 118.), theils auch die Bestimmung des Menschen, die ihm gebietet, für die Erhaltung seiner unveränderlichen Zufriedenheit zu sorgen, wird uns hier die wahren Grenzen der vernünftigen Geschlechtsliebe kennen lehren. Der Mensch ist, vermöge des vom Schöpfer eingeführten Unterschiedes der Geschlechter, ein Werkzeug zur Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts. Gott will aber, daß das Menschengeschlecht bei seiner ursprünglichen Würde erhalten werde; und daß also an die Stelle der abgehenden Glieder desselben, neue Mitglieder treten, die vermittelst der Ausbildung ihres obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens geschickt seyn sollen, gute und zweckmäßige Handlungen zu unternehmen, und in dem Wirkungskreise, der ihnen angewiesen wird, die allgemeine Glückseligkeit befördern zu helfen. Wenn also der Mensch die Bewegungen der Geschlechtsliebe fühlt: so kann er dieses Gefühl als einen Wink zur Verbindung mit einer Person vom andern Geschlecht betrachten, aber der Endzweck dieser Verbindung, muß ihm kein anderer, als die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts seyn. Eine solche

Fortpflanzung des Menschengeschlechts, wie sie Gott nach seinem auf die Erhaltung und Vermehrung der Vollkommenheiten gerichteten Schöpfungsplan, zur Absicht hat, ist nicht anders möglich, als wenn die aus der Verbindung mit Personen vom andern Geschlecht erzeugten Kinder sorgfältig erzogen, und von ihrer ersten Jugend an zu Menschen gebildet werden. Beide Eltern sind zu dieser Erziehung in gleich hohem Grade verbunden, und beide werden sich also auch vereinigen, werden beständig vereinigt bleiben müssen, um das wichtige Geschäfft der Erziehung zu vollenden. Die Verbindung, zu der wir von der Geschlechtsliebe eingeladen werden, soll also eine beständige Verbindung seyn. Eine solche beständige Verbindung zweier Personen von verschiedenem Geschlecht zur Erzeugung und Erziehung der Kinder, nennen wir die Ehe, und die eheliche Verbindung ist es also, die wir als den vernünftigen Endzweck der Geschlechtsliebe betrachten müssen. Wir entfernen uns von der göttlichen Ordnung, wenn wir uns einen andern Endzweck vorsetzen; denn wenn wir dies thun, so wenden wir unsere Kräfte auf eine den Absichten Gottes wiedersprechende Art an, und tragen durch die Wirksamkeit derselben nichts zur Fortpflanzung und Erhaltung des Menschengeschlechts bei, die wir doch unserer Bestimmung gemäß, befördern sollten. Da nun nur dasjenige gut ist, was mit dem natürlichen

Endzweck der Dinge und der in ihnen liegenden Kräfte übereinstimmt (§. 2.): so kann auch die falsche Anwendung unserer Kräfte, von der ich hier rede, nicht gut, sondern sie muß vielmehr böse seyn, weil sie der wahren Bestimmung jener Kräfte wiederspricht.

§. 121.

Aus dem eben bestimmten Endzweck der vernünftigen Geschlechtsliebe, werden sich einige Regeln schliessen lassen, die jeder Liebende befolgen muß, um seine unveränderliche Zufriedenheit zu erhalten (§. 38.). Jede ausschweifende und getäuschte Hoffnung streitet mit unserer innerlichen Glückseligkeit (§. 120.), und wir müssen also auch in der Liebe solche Hoffnungen vermeiden. Wir dürfen uns folglich die Erfüllung unserer Wünsche, die auf den wirklichen Genuß der bemerkten Vollkommenheiten gerichtet sind (§. 119.), niemals als gewiß vorstellen, wenn wir nicht hinlängliche Gründe haben, von der geliebten Person eine unserer Neigung angemessene Gegenliebe zu erwarten. Nur diese Gegenliebe kann uns den wirklichen Besitz des gewünschten Guten verschaffen, denn sie ist es, die der geliebten Person ein Wohlgefallen an unsern Vollkommenheiten, und mit diesem Wohlgefallen zugleich das Bestreben einflößt, uns durch ihre Bemühungen und durch alles, was nur in ihren Kräften steht, vollkommner und glücklicher zu machen.

machen. Das Bewußtseyn dieser Gegenliebe vermehrt unser Vergnügen, denn wir verbinden mit demselben den Gedanken an unsere eigene Vollkommenheiten, die wir jezt für groß und wirksam genug erkennen, um durch ihren Einfluß einer liebenswürdigen Person zu gefallen, und ihre Gegenliebe zu verdienen.

§. 122.

Die Vermeidung ausschweifender Hoffnungen in der Liebe, ist nicht die einzige Regel, die wir beobachten müssen, um nicht durch die Liebe unsere Zufriedenheit mit uns selbst, und mit unsern Handlungen zu stören. Oft sind wir so glücklich, die wärmste Gegenliebe von der geliebten Person, die wahre Vorzüge der Seele mit ihren körperlichen Reizen vereinigt, zu erlangen, ohne daß wir im Stande sind, diese Person in der beständigen Verbindung mit uns, glücklich zu machen. Wir können Fehler an uns haben, die groß genug sind, um jedem Menschen, der beständig um uns seyn soll, das Leben zu verbittern, und ihm die ganze Zufriedenheit mit seinem Zustande zu rauben. Auch unsere Glücksumstände können uns hindern, mit einer Gattin, wenn diese gleich edel genug denkt, um aus Liebe zu uns manchem Vergnügen und mancher Bequemlichkeit zu entsagen, zufrieden und ruhig zu leben. In beiden Fällen wird die eheliche Verbindung, die eine unerschöpfliche Quelle des reinsten Vergnügens

gnügens seyn sollte, entweder uns selbst, oder der Gattin, oder beiden Gatten zugleich zur Last. Wir müssen uns selbst Vorwürfe darüber machen, daß wir eine liebenswürdige Person, die das beste Schicksal verdient hätte, in eine unangenehme Lage gebracht haben. Diese Betrachtung macht uns mit uns selbst unzufrieden, und die Grade unserer Unzufriedenheit steigen in eben dem Verhältniß, in welchem wir unsere unglückliche Gattin von Zeit zu Zeit immer geduldiger und standhafter ihre Leiden tragen sehen. Noch unzufriedner müssen wir werden, wenn uns die in ihren schönen Hoffnungen getäuschte Gattin ihr Mißvergnügen merken läßt; oder wir sind gefühllose Unmenschen, die, ihrer Bestimmung gerade zuwieder, ihren eignen Vortheil durch fremden Schaden zu befördern suchen, wenn wir bei der Bemerkung jenes Mißvergnügens ungerührt bleiben. Wenn uns also unsere eigne Ruhe und die Ruhe der geliebten Person nicht gleichgültig ist, so müssen wir nie an eine beständige Verbindung mit derselben denken, ohne vorher unsere Denkungsart, unsere Fehler, und den Zustand unserer äußerlichen Glücksumstände, sorgfältig untersucht, und entschieden zu haben, in wie fern alle diese Bestimmungen mit der Erfüllung des Endzwecks der Geschlechtsliebe und der Ehe bestehen können, oder vielmehr mit eben diesem Endzweck streiten? Finden wir das letztere: so können

wir uns nicht früh und eifrig genug bemühen, die in unserer Seele aufkeimende Liebe zu unterdrücken, weil wir bei der Unterhaltung derselben Gefahr laufen würden, unser eignes Vergnügen einst in quälende Unzufriedenheit verwandelt zu sehen, und den Besitz der innerlichen Glückseligkeit auf immer zu verlieren. Je schwerer uns die Unterdrückung der aufkeimenden Liebe zu einer Person wird, die wir nicht glücklich machen können, desto größer wird der Triumph unserer Vernunft über unsere Sinnlichkeit, und desto himmlischer die Ruhe seyn, die wir uns selbst durch das beständige Bewußtseyn des glücklich ausgeführten Entschlusses verschaffen, nach dem wir lieber unserm Vergnügen entsagen, als diesem doch nur eine kurze Zeit dauerndem Vergnügen, die Ruhe und die ganze Zufriedenheit einer liebenswürdigen Person aufopfern wollten.

§. 123.

Noch einen Grundsatz müssen wir beobachten, wenn wir nicht durch die Verfolgung der Geschlechtsliebe, unsere eigne Zufriedenheit unterbrechen oder zerstören wollen. Die eheliche Verbindung ist der Endzweck der vernünftigen Geschlechtsliebe (§. 120.); und in jener Verbindung sollen wir Kinder zeugen und erziehen, um der göttlichen Ordnung gemäß, das menschliche Geschlecht fortzupflanzen und zu erhalten. Schon aus dieser göttlichen Absicht der Ehen

fließt

fließt die unmittelbare Folge, daß wir nie eine Gattin wählen dürfen, die zur Erziehung der Kinder ungeschickt ist. Wir sollen, mit der Gattin vereinigt, dahin trachten, unsern Zögling zu einem guten und brauchbaren Mitgliede des Menschengeschlechts zu bilden. Diese Bildung ist unmöglich, wenn uns nicht die Gattin bei derselben unterstützt, weil das Kind in seinen ersten Jahren ganz oder größtentheils der Sorgfalt und Wartung des andern Geschlechts überlassen bleibt, und dennoch schon in diesen ersten Jahren des Zöglings, wie wir unten in der Lehre von der Erziehung weiter hören werden, der Grund zur moralischen Ausbildung des Menschen gelegt werden muß. Es ist also nicht genug, daß wir nach der vorhin erwähnten Untersuchung (§. 122.) finden, daß wir mit der gewählten Gattin zufrieden leben, und uns in der Verbindung mit ihr, ein dauerhaftes Vergnügen versprechen können. Wir müssen auch, ehe wir unsere Wahl treffen, die Eigenschaften des Geistes und des Herzens der geliebten Person auf die Erziehung der Kinder beziehen. Grobe Unwissenheit, und die aus derselben entspringenden Vorurtheile, Unbeharrlichkeit, und die Richtung des Begehrungsvermögens auf beständige Zerstreuungen, sind Fehler, die uns immer von der Verbindung mit der geliebten Person abhalten müssen, wenn wir dieselben an ihr bemerken; weil eben diese Fehler die gewöhnlichsten und allgemeinsten

Ursachen der verkehrten Kinderzucht und der frühen Verwahrlosung des bedauernswürdigen Zöglings sind.

§. 124.

Auch um unserer eignen Zufriedenheit willen, müssen wir bei der Prüfung der moralischen Eigenschaften der geliebten Person, die größte Sorgfalt anwenden. Körperliche Vollkommenheiten sind einer frühen Zerstörung unterworfen, und unsere Liebe würde also in eben dem Verhältniß abnehmen, in welchem jene Schönheiten der Gattin entgehen, wenn wir bei unserer Wahl nur auf dasjenige sehen wollten, was unserer Sinnlichkeit schmeichelte. Unser Vergnügen würde folglichun beständig seyn, und mithin kein Mittel zur Beförderung unserer innerlichen Glückseligkeit, die eine unveränderliche Zufriedenheit voraussetzt, bleiben, wenn jenes Vergnügen sich nur auf sinnliche, und nicht zugleich auf geistige Vollkommenheiten der geliebten Person gründete. Das gemischte Vergnügen ist also ein wesentlicher Bestandtheil der vernünftigen und dauerhaften Geschlechtsliebe, und je größere Vollkommenheiten des Erkenntniß- und des Begehrungsvermögens wir an der geliebten Person bemerken, desto glücklicher werden wir auch in der Verbindung mit derselben, und desto ungestörter wird unsere Zufriedenheit mit der getroffenen Wahl seyn. Es gelten übrigens von der Prüfung

fung der moralischen Eigenschaften einer Geliebten eben die Grundsätze, die ich oben (§. 102—103.) von der Prüfung der geistigen Vollkommenheiten unserer Freunde entwickelt habe, und wir dürfen uns also bei dem Uebergange von der Geschlechtsliebe zur ehelichen Verbindung, eben so wenig, als bei der Aufrichtung freundschaftlicher Bündnisse übereilen.

§. 125.

Eben so wie in der Freundschaft die Beschäfftigung mit der Vermehrung der Vollkommenheiten unsers Freundes eine reichhaltige Quelle des reinsten Vergnügens ist (§. 106—107.): so finden auch Liebende in der gegenseitigen Beförderung ihrer Vollkommenheiten, ein eben so reizendes als erhabnes Vergnügen. Sie ergötzen sich an den Vorzügen, die sie an einander bemerken, und nichts ist also natürlicher, als daß sie sich von beiden Seiten bemühen, diese Vorzüge zu vermehren, und so ihr Vergnügen zu unterhalten und zu erhöhen (§. 99.). In der ehelichen Verbindung kann dieses mit der Geschlechtsliebe verbundne Vergnügen seinen höchsten Grad erreichen, wenn beide Gatten ihre Kräfte zur zweckmäßigen Erziehung ihrer Kinder vereinigen. Wir nennen die Kinder gewöhnlich Pfänder der ehelichen Liebe; aber wir sollten ihnen nur in dem Fall diesen schönen Namen geben, wenn die Bildung derselben das angenehmste Geschäfft der

Eltern ausmacht. Unter dieser Voraussetzung liebt der Gatte seine Gattin, und diese liebt jenen im Zögling, den sie beide mit vereinigten Kräften zur Würde eines guten Menschen und Bürgers zu erheben trachten. Der Vater überläßt sich dem erhabensten Vergnügen, wenn er sich seine Gattin als ein thätiges Werkzeug der Glückseligkeit seines Zöglings, und als eine Wohlthäterinn der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft, denkt; und die Mutter fühlt die Regungen eines eben so großen Vergnügens bei dem Bewußtseyn ihrer angewandten Bemühungen, durch welche sie in den Stand gesetzt wurde, ihren Gatten zu einem glücklichen Vater zu machen, der sich entweder schon jezt oder in der Folge rühmen kann, der Welt und dem Staat einen wohlgerathnen Zögling gebildet und überliefert zu haben. Solche Personen, die nicht fähig sind, dieses Vergnügen zu fühlen, und aus der Erfüllung des wahren Endzwecks der Ehen ihre größte Beruhigung zu schöpfen, dürfen sich also niemals einer vernünftigen Geschlechtsliebe rühmen.

§. 126.

Man wird aus diesen Kennzeichen der vernünftigen Geschlechtsliebe, sehr leicht die Merkmale der thörichten Liebe folgern können. Die Liebe ist thöricht, wenn sie ohne gegründete Hoffnung der Gegenliebe und der Möglichkeit einer beständigen Verbindung fortgesetzt wird;

wenn

wenn der Liebende nur bei den körperlichen Vollkommenheiten seiner Geliebten stehen bleibt, ohne seine Aufmerksamkeit und Liebe zugleich auf die Eigenschaften ihrer Seele zu richten; wenn die Liebenden an den Endzweck der Geschlechtsliebe, an die eheliche Verbindung, gar nicht denken, und nur ihr Vergnügen zu befördern suchen; und endlich, wenn sie in der Liebe ausschweifen, und die Unvollkommenheiten der geliebten Person für wahre Vollkommenheiten halten; dergestalt, daß sie, von dieser falschen Vorstellung verführt, auch noch als Gatten, die Fehler, die ihr Zögling vom Vater oder von der Mutter angenommen hat, als wirkliche und frühe Vorzüge ihres Kindes, bewundern.

§. 127.

Da die eheliche Verbindung eine der wichtigsten ist, in die wir uns einlassen können: so halt' ich es für nöthig, noch ein paar Erinnerungen hinzuzusetzen, die mit den vorhergehenden Lehren genau zusammenhängen. Ohne wahre Geschlechtsliebe in den Herzen der verbundenen Personen, kann der höchste Endzweck der ehelichen Verbindung niemals erreicht werden; und diese Geschlechtsliebe ist nicht möglich, wenn sie nicht aus einer gegenseitigen Bemerkung wahrer Vollkommenheiten entspringt. Hieraus fließt die unmittelbare Folge, daß die freie Wahl eines Gatten oder einer Gattin durch keinen Zwang eingeschränkt werden dürfe, und

daß folglich die Ehen, wenn ihr Endzweck, die Erziehung brauchbarer Menschen und Bürger erreicht werden soll, völlig frei seyn müssen. Kein Befehl, keine Ueberredungen müssen es seyn, die den Menschen zur ehelichen Verbindung bewegen. Er muß selbst wählen, und seine von allem Zwang freie Wahl, muß das Gefühl der an der gewählten Person bemerkten wahren Vollkommenheiten zum Grunde haben. Weder Eltern noch Freunde, dürfen uns zu einer Wahl bewegen, die wir nicht selbst sorgfältig geprüft und für gut erkannt haben, und auf die wir ohne den Einfluß jener Personen, gar nicht gefallen seyn würden. Es müssen also auch die Gesetze diese Freiheit der Ehen, so wie überhaupt alles dasjenige, was auf die Bevölkerung des Staats mit guten Bürgern einen nähern oder entferntern Einfluß hat, befördern und unterstützen. Die Römischen Gesetze, aus denen wir den wahren Geist der Gesetzgebung am besten lernen können, enthalten verschiedene vortrefliche Beispiele einer solchen Anwendung und Befestigung der erwähnten Wahrheiten der Moral *). Aber die Hintertreibung solcher unglücklichen und dem Staat höchst nachtheiligen Ehen, die ihren Grund in der falschen Richtung der Geschlechtsliebe, und in den moralischen Unvollkommenheiten der verbundnen Personen haben, ist bis jezt noch kein Gegenstand der Gesetzgebung geworden.

*) PAPI-

*) PAPINIANVS *Lib.* 17. *Quaeſtion. L.* 72. §. 4. *D. de Condition. et Demonſtrat.* Si arbitratu Titii Seia nupſerit, heres meus ei fundum dato: viuo Titio etiam ſine arbitrio Titii eam nubentem legatum accipere, reſpondendum eſt; eamque legis ſententiam videri, *ne quod omnino nuptiis impedimentum inferatur.* Sed ſi Titius viuo teſtatore decedat, licet conditio deficit, quia tamen ſuſpenſa quoque pro nihilo foret, mulieri ſuccurretur. VLPIANVS *Lib.* 71. *ad Edictum. L.* 1. §. 5. *D. de Liberis Exhibendis.* Si quis filiam ſuam, quae mihi nupta ſit, velit abducere, vel exhiberi ſibi deſideret: an aduerſus Interdictum exceptio danda ſit, ſi forte pater concordans matrimonium forte et liberis ſubnixum velit diſſolvere? Et certo iure vtimur, ne bene concordantia matrimonia iure patriae poteſtatis turbentur: quod tamen ſic erit adhibendum, vt patri perſuadeatur, ne acerbe patriam poteſtatem exerceat.

§. 128.

Eine zweite Erinnerung, die unmittelbar aus den vorhergehenden Sätzen (§. 121—122.) fließt, iſt eben ſo wichtig, als der Lehrſatz von der Freiheit der Ehen. Die Freundſchaft, die wir für eine Perſon vom andern Geſchlecht fühlen, kann unvermerkt zur Geſchlechtsliebe werden, und uns nach dieſer Verwandlung entweder zu ausſchweifenden und täuſchenden Hoffnungen, oder zu einer ehelichen Verbindung veranlaſſen, die unſere Gemüthsruhe in der Folge nothwendig ſtören muß. Wir kön-

nen also im Umgang mit dem andern Geschlecht niemals sorgfältig und vorsichtig genug seyn, um diesen schädlichen und gefährlichen Uebergang von der Freundschaft zur Liebe, zu vermeiden. Es ist aber die glückliche Vermeidung jenes Uebergangs um so viel schwerer, je weniger die Menschen denselben zu bemerken pflegen. Oft glaubt der Jüngling, für eine Person vom andern Geschlecht noch immer weiter nichts, als die uneigennützigste Freundschaft zu fühlen, wenn sich schon die stärkste Geschlechtsliebe seines Herzens bemächtigt hat; und wenn er gleich zu unbeständig und zu flatterhaft ist, um an eine beständige Verbindung zu denken: so glaubt doch vielleicht das durch seine unbedachtsamen Liebkosungen getäuschte unerfahrne Mädchen, in ihm den angenehmsten Gefährten ihres Lebens gefunden zu haben, und schenkt ihm ihre ganze Liebe, ehe er noch etwas mehr als eine flüchtige Neigung zu ihr fühlte. So hintergeht der unvorsichtige Mensch entweder sich selbst oder seine Freundinn, weil er über seine eignen Handlungen zu wenig wacht, um die Folgen derselben zu übersehen. Dennoch wäre es ihm vielleicht möglich gewesen, durch die freundschaftliche Verbindung mit der Person vom andern Geschlecht sein moralisches Vergnügen zu befördern, wenn er sich gehütet hätte, jene Freundschaft zur Liebe werden zu lassen; aber durch seine Unvorsichtigkeit verliert er nicht allein dieses Vergnügen, sondern auch die Zu-

friedenheit mit sich selbst und mit seinen Handlungen.

§. 129.

Hieraus erkennen wir die Nothwendigkeit der Beobachtung folgender Regeln, die wir bei dem Umgang mit dem andern Geschlecht nie aus den Augen verlieren dürfen:

I. Wenn wir nach einer vernünftigen Untersuchung gefunden haben, daß die Person vom andern Geschlecht, deren Vollkommenheiten uns aufmerksam machen, niemals mit uns verbunden werden kann oder darf: so müssen wir im Umgang mit derselben alle Reden und Handlungen vermeiden, aus denen sie schliessen könnte, daß wir zu ihr eine größere Neigung als zu andern Personen von ihrem Geschlecht fühlen. Durch diese Vorsicht setzen wir sowohl jene Person gegen die sonst zu befürchtenden Täuschungen und Trugschlüsse, als uns selbst gegen alle unanständige und gefährliche Unternehmungen in Sicherheit, die gewiß in einer ununterbrochnen Reihe auf einander folgen würden, wenn wir einmal der mühsam unterdrückten Liebe, durch irgend ein Wort, oder durch eine kleine unbedeutend scheinende Handlung, den Ausgang geöffnet hätten.

II. Mit der wahren Geschlechtsliebe ist beständig der Wunsch verbunden, die Neigung der geliebten Person allein zu besitzen, und eben so ganz allein, durch die Bemühungen ihr zu

gefallen,

gefallen, ihre Aufmerksamkeit zu verdienen (§. 119.). Dieser Wunsch ist auch in der That dem wahren Endzweck der Geschlechtsliebe, der ehelichen Verbindung, in welcher die Bildung unserer Zöglinge, unsere wichtigste und angenehmste Beschäfftigung seyn muß, vollkommen angemessen; denn eine Gattin, die ihren Gatten nicht über alles liebt, wird noch sehr oft zerstreuende Vergnügungen dem Geschäfft der Erziehung ihrer Kinder, die sie als die wahren Pfänder der ehelichen Verbindung betrachten sollte, vorziehen. In der Freundschaft hingegen kann ein solcher Wunsch nicht statt finden, weil das freundschaftliche Bündniß nur die Vollkommenheiten des Freundes zum Grunde und die Beförderung derselben zum Endzweck hat. Wir können daher ganz sicher auf den Uebergang von der Freundschaft zur Geschlechtsliebe schliessen, wenn wir finden, daß es uns nicht mehr gleichgültig ist, wenn wir unsere Freundin, mit andern würdigen Personen von unserm Geschlecht, eben so wie mit uns umgehen, und ihren Reden und Handlungen eben die Aufmerksamkeit widmen und eben den Beifall geben sehen, den wir lieber allein verdienen möchten. Unter diesen Umständen ist die Entfernung von jener gefährlichen Freundin, und die möglichste Vermeidung ihres Umgangs, das einzige Mittel zur Unterdrückung der in uns aufkeimenden Liebe, deren Endzweck wir niemals erlangen können.

können. Nicht ohne Grund hab' ich nur des Umgangs unserer Freundin mit würdigen Personen von unserm Geschlecht erwähnt; denn unsere Unzufriedenheit über den Umgang der Freundin mit unwürdigen Menschen, ist kein Zeichen der Geschlechtsliebe, weil es uns auch schon in der freundschaftlichen Verbindung nicht gleichgültig seyn kann, wenn wir unsern Freund, den wir gern zu immer grössern Vollkommenheiten erheben möchten, sich zum Umgang mit nichtswürdigen Menschen erniedrigen sehen.

§. 130.

Die zweite Entstehungsart des gemischten Vergnügens, setzt die Wirksamkeit der Einbildungskraft voraus (§. 113.), und in diese andere Klasse gehören nur diejenigen Gattungen des erwähnten Vergnügens, die nicht anders entstehen können, als wenn sich der Mensch wahrer in ihm liegender geistiger Vollkommenheiten zugleich mit sinnlich angenehmen Ideen und Veränderungen bewußt ist. In diese Klasse rechne ich als die erste Gattung, das Vergnügen, welches der Künstler bei dem Anblick der Werke seiner Kunst empfindet. Hier entsteht in der Seele des Künstlers wirklich ein gemischtes Vergnügen. Er sieht das Kunstwerk, welches so schön und vollkommen aus seinen Händen hervorging, und er kann es nicht sehen, ohne die Schönheit

heit desselben zu fühlen. So wird in seiner Seele ein sinnliches Vergnügen erzeugt; aber die Einbildungskraft verbindet zugleich mit dem Gefühl jener Schönheit den Gedanken an den Urheber und Werkmeister derselben. Dieser Gedanke kann in der Seele des Künstlers nicht aufsteigen, ohne in ihm das Bewußtseyn seiner Vollkommenheit zu erwecken. Er erkennt sich für fähig, große und erhabne Ideen zu bilden, unter einander zu einem Ganzen zu verbinden und auszuführen. Aus diesem Bewußtseyn der Vorzüge seiner Seele, die im Erfindungsgeist liegen, entspringt in ihm ein moralisches Vergnügen, welches mit dem sinnlichen bei dem Anblick des Kunstwerks empfundenen Vergnügen verbunden, und also ein wahres gemischtes Vergnügen ist.

§. 131.

Es giebt noch eine doppelte Quelle des in diese Klasse zu rechnenden gemischten Vergnügens. Die zweite Gattung desselben gründet sich nehmlich in den Ideen, die mit dem vernünftigen Genuß sinnlicher Annehmlichkeiten verknüpft sind. Solche Menschen, die ihr oberes Erkenntnißvermögen sorgfältig gebildet und genährt haben, werden sich nie dem Genuß des sinnlichen Vergnügens und ihrer äußerlichen Glücksgüter überlassen können, ohne zugleich an den unendlichen Geber alles Guten zu denken. Wenn sie diesen

Gedan-

Gedanken weiter verfolgen: so entsteht in ihnen nicht allein jenes erhabne moralische Vergnügen, welches seinen Grund in der Betrachtung der göttlichen Vollkommenheiten hat (§. 94.), sondern sie werden auch, vom angenehmen Gefühl der Würde und der hohen Vorzüge ihrer Menschheit durchdrungen, sich an ihren eignen geistigen Vollkommenheiten ergötzen. Sie werden dankbar die göttlichen Rathschlüsse verehren, die den Menschen über so viele andere Geschöpfe erhoben, und ihn zum freiern und vernünftigen Genuß des sinnlichen Vergnügens geschickt machten; und die Vorstellung, daß Gott den Menschen für würdig hielt, in einer so schönen Welt zu wohnen, und die mannigfaltigen Geschenke der Natur zu seinem Vergnügen anzuwenden, erweckt in ihnen das Bewußtseyn der geistigen Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Hier steht also das Gefühl des sinnlichen Vergnügens, mit einem moralischen aus dem Bewußtseyn geistiger Vollkommenheiten entspringenden Vergnügen, in einer genauen Verbindung, weil uns die Einbildungskraft jene Vorzüge der Seele als Grundursachen des angenehmen Genusses sinnlicher Güter vorstellt; und in dieser Verbindung gründet sich ein gemischtes Vergnügen (§. 113.).

§. 132.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Besitz und Genuß unserer äußerlichen Glücks-

güter

güter richten: so können wir unter gewissen Bedingungen ebenfalls ein gemischtes Vergnügen empfinden. Der unmittelbare oder auch mittelbare Genuß äußerlicher Glücksgüter, ist immer mit einem sinnlichen Vergnügen verbunden, wenn das Gemüth des Menschen nicht zu unruhig ist, um das gegenwärtige Gute bemerken zu können. Wenn wir uns nun bei diesem Genuß unsere guten Handlungen, und mithin unsere geistigen Vollkommenheiten, als die Ursachen des Besitzes jener Glücksgüter denken, oder wenn wir uns die Möglichkeit vorstellen, vermittelst unserer Glücksgüter, thätiger und mit besserm Erfolg, als in einer minder angenehmen Lage, das Wohl anderer Menschen zu befördern: so entsteht in beiden Fällen ein gemischtes Vergnügen. Im ersten Fall ist nehmlich das Bewußtseyn der Vollkommenheiten der Seele, die wir wirklich schon besitzen, und die wir besitzen mußten, um in die gegenwärtige angenehme Lage zu kommen; im andern Fall aber das Bewußtseyn unserer durch den Besitz der Glücksgüter erhöhten Freiheit, mit dem sinnlichen Vergnügen verbunden. Da nun sowohl das erste als das andere Bewußtseyn angenehm ist, und folglich ein wahres moralisches Vergnügen erzeugt: so bringt die Einbildungskraft in beiden Fällen ein gemischtes Vergnügen hervor, indem sie uns im ersten Fall die von unsern geistigen Vollkommenheiten abhängenden Ursachen der

Erwer-

Erwerbung unserer Glücksgüter, und im andern Fall den guten Gebrauch derselben und dessen Einfluß auf unsere Zufriedenheit mit uns selbst, vorstellt. Ein solches Vergnügen empfindet derjenige, der für seine gemeinnützigen Arbeiten belohnt, und durch diese Belohnungen in den Stand gesetzt wurde, sich das Leben durch den Genuß sinnlicher Annehmlichkeiten zu versüßen, und seine Bestimmung, in Rücksicht auf die Beförderung des allgemeinen Wohls, ungestört zu erfüllen.

§. 133.

Bei einer so großen Mannigfaltigkeit der Quellen des menschlichen Vergnügens, können die Menschen nur mit Unrecht über den Mangel an Mitteln zu einem ruhigen und glücklichen Leben klagen. In uns selbst liegen die edelsten Kräfte, die wir nur entwickeln dürfen, um sie zur Erzeugung des moralischen Vergnügens zu benutzen; und die ganze Schöpfung lacht uns entgegen, wenn es darauf ankömmt, uns von ermüdenden Arbeiten, durch den Genuß eines sinnlichen Vergnügens, zu erholen. Eine beständige Heiterkeit des Gemüths, wird die Folge des vernünftigen Gebrauchs jener Mittel zur Beförderung des Vergnügens seyn; und wenn gleich unsere Heiterkeit durch unangenehme Ideen und Veränderungen gestört und unterbrochen werden kann: so wird es uns doch niemals an neuen Mitteln fehlen,

unsere Ruhe wieder herzustellen, und diese Mittel sind es, die ich im folgenden Kapitel entwickeln und betrachten will.

Drittes Kapitel.

Von dem Einfluß unangenehmer Ideen und Veränderungen auf die innerliche Glückseligkeit.

§. 134.

Jede Unvollkommenheit, die mit uns in einer nähern oder entferntern Verbindung steht, erregt in uns, wenn wir sie wirklich für etwas böses erkennen, ein unangenehmes Bewußtseyn. Das Bewußtseyn einer mit uns in Verbindung stehender Unvollkommenheit, heißt der Schmerz; und der Schmerz wird also eben so verschieden seyn können, als die Unvollkommenheiten, die bei seiner Entstehung zum Grunde liegen. Nun sind aber die Unvollkommenheiten von einer dreifachen Gattung. Es besteht nehmlich die Unvollkommenheit überhaupt in einem Mangel der Uebereinstimmung mehrerer unter einander verbundner Stücke; und kann folglich ihren Einfluß entweder auf den Körper oder auf die Seele, oder auch auf Körper und Seele zugleich äußern. In den ersten beiden Fällen wollen wir die Unvollkommenheit eine einfache, im dritten Fall aber eine zusammenge-

mengesetzte Unvollkommenheit nennen. Wenn die einfache Unvollkommenheit auf den Körper wirkt, und mithin von unsern sinnlichen Werkzeugen empfunden wird: so heißt sie eine sinnliche; wenn sie hingegen nur von der Seele und in dieser selbst bemerkt wird: so nennen wir sie eine moralische Unvollkommenheit. Die zusammengesetzte Unvollkommenheit setzt einen Zusammenhang zwischen den einfachen Mängeln des Menschen voraus, vermöge dessen entweder die sinnliche Unvollkommenheit ihren Grund in der moralischen hat, oder diese aus jener entspringt. Aus dem Bewußtseyn einer sinnlichen mit uns in Verbindung stehenden Unvollkommenheit, entsteht der sinnliche Schmerz; aus der Bemerkung moralischer Unvollkommenheiten, der moralische Schmerz, und endlich aus der Erkenntniß auf uns bezogner zusammengesetzter Unvollkommenheiten, der gemischte Schmerz, dem wir mit Recht diesen Namen geben können, weil bei demselben wirklich ein doppeltes unangenehmes Bewußtseyn zum Grunde liegt.

§. 135.

Wir sehen aus dieser Entwicklung der Gattungen des Schmerzes, wie verschieden der Einfluß seyn könne, den unangenehme Ideen und Veränderungen auf den Menschen haben. Aber wir müssen uns hüten, jeden Schmerz für gegründet zu halten, und uns seiner Macht

zu überlassen; denn wir können in unserm Urtheil von der Unvollkommenheit irren, und sehr oft dasjenige für böse ansehen, was in der That mit unserer innerlichen Glückseligkeit gar nicht streitet. Aus einer solchen Berichtigung unserer Urtheile schöpfen wir die Trostgründe wieder den Schmerz; ja, wir können sogar noch weiter gehen und manchen Schmerz in eine Quelle des Vergnügens verwandeln, wenn wir uns gewöhnen, alles genau zu unterscheiden, und den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen uns immer mit dem möglichsten Grade der Deutlichkeit vorzustellen. Es ist aber leicht möglich, daß wir in der Wahl und Anwendung jener Trostgründe fehlen, oder auch zu weit gehen, und ein wahres Uebel, welches schlechterdings entfernt werden sollte, unsern Augen nur zu entziehen suchen, wenn wir uns nicht eine genaue Kenntniß der verschiedenen Grade der Schmerzen verschafft haben. Die Bestimmung der Grade des Schmerzes wird also die erste Betrachtung seyn, die wir hier anstellen, und bei allen übrigen Lehrsätzen dieses Kapitels zum Grunde legen müssen.

§. 136.

Der Schmerz muß desto größer seyn, je größer die Unvollkommenheit ist, aus der er entsteht, weil wir mit jedem neuen Grade der auf uns bezognen Unvollkommenheit, zugleich einen neuen Grund zu einem unangenehmen

Bewußt-

Bewußtseyn erhalten. Wir können aber diese Unvollkommenheit sowohl für sich, als in Beziehung auf uns betrachten. Für sich betrachtet, ist die Unvollkommenheit desto größer, je mehr die unter einander verbundenen Stücke sich gegenseitig widersprechen, an ihrer Wirksamkeit hindern und sich aufreiben, kurz, je größer und auffallender der Mangel der Harmonie ist, und je schwerer es folglich seyn würde, die Uebereinstimmung wieder herzustellen. In Beziehung auf den Menschen, ist eine Unvollkommenheit desto größer, je weiter sie ihn von seiner wahren Bestimmung entfernt, das heißt, je mehr sie ihn der Mittel zur Erfüllung derselben beraubt, und je länger die von ihr hervorgebrachten unangenehmen Folgen mit dem Menschen in Verbindung bleiben. Da nun die zusammengesetzte Unvollkommenheit sowohl für sich, als in Beziehung auf den Menschen betrachtet, immer größer ist als die einfache, weil bei jener ein doppelter Mangel der Harmonie zum Grunde liegt, und nicht allein körperliche oder sinnliche, sondern auch geistige Bestimmungen einander wiedersprechen: so wird auch der gemischte Schmerz (§. 134.) den Graden nach, größer seyn müssen, als derjenige, der aus dem Bewußtseyn einfacher Unvollkommenheiten entspringt.

§. 137.

Nachdem wir den höchsten Grad des Schmerzes bestimmt haben: so wird es leicht seyn, zu

entscheiden, ob von den beiden übrigen Gattungen desselben der sinnliche oder der moralische Schmerz den Graden nach für größer zu halten sey? Es kann diese Frage nur aus der Natur des Menschen, und zwar nach eben den Gründen entschieden werden, die ich oben benutzt habe (§. 50.), um die Vorzüglichkeit des moralischen Vergnügens vor dem sinnlichen zu beweisen. Der Mensch ist nicht bloß für dieses kurze Leben, sondern für eine Ewigkeit geschaffen (§. 48.). Solche Unvollkommenheiten, die seine unsterbliche Seele angehen, indem sie in derselben das unangenehme Bewußtseyn ihrer übel angewandten Kräfte erzeugen, erstrecken sich also mit ihrer Wirksamkeit viel weiter, als bloß sinnliche Unvollkommenheiten, da diese nur so lange als die Seele mit dem Körper vereinigt bleibt, jene hingegen auch noch nach der Trennung der Seele vom Körper fortwirken, und das quälende Andenken zweckwiedriger Handlungen hinterlassen können. Weil nun die Seele unsterblich ist, so wird jenes Andenken, wenn es nicht von dem Bewußtseyn der glücklichen Verbesserung der begangnen Fehler ausgelöscht und unterdrückt wurde, eine Ewigkeit hindurch fortgepflanzt werden, und noch jenseits des Grabes unsern Geist beunruhigen müssen. Jede Unvollkommenheit der Seele entfernt also den Menschen weiter von seiner Bestimmung, als sinnliche Unvollkommenheiten (§. 136.), und der gegründe-

gründete moralische Schmerz ist also größer, und der Natur des Menschen mehr zuwieder, als der sinnliche.

§. 138.

Aus diesen vorläufigen Betrachtungen (§. 134—137.) lassen sich folgende Lehrsätze von den Graden und von der allgemeinen Entstehungsart des Schmerzes schliessen:

I. Der sinnliche Schmerz besteht in einem Bewußtseyn körperlicher Unvollkommenheiten (§. 134.), und enthält folglich, da er nicht länger anhalten kann, als die Verbindung des Körpers mit der Seele dauert, den ersten oder untersten Grad des Schmerzes.

II. Aus dem Bewußtseyn wahrer auf uns bezogner moralischer Unvollkommenheiten, entspringt der zweite Grad des Schmerzes (§. 137.).

III. Weil jede zusammengesetzte Unvollkommenheit theils schon für sich betrachtet, größer ist als die einfache (§. 136.), und folglich stärker als diese auf den Menschen wirken muß; theils auch, in so fern als sie eine Unvollkommenheit der Seele in sich faßt, noch nach der Auflösung des Körpers fortwirken, und ihre Folgen auf den von der Maschine getrennten Geist äußern kann: so entsteht aus dem Bewußtseyn derselben der dritte oder höchste Grad des Schmerzes, den wir

also im gegründeten gemischten Schmerz suchen müssen (§. 134.).

IV. Zur Entstehung des Schmerzes wird nothwendig erfordert, daß wir einen Mangel der Uebereinstimmung bemerken (§. 134.), und es setzt folglich jeder Schmerz die Abwesenheit einer Vollkommenheit voraus. Wir müssen also, wenn uns das Gefühl eines Schmerzes möglich seyn soll, schon vorher eine Idee von der Vollkommenheit oder von der Uebereinstimmung haben, auf deren Abwesenheit und Zerstörung sich jener Schmerz gründet, denn wir können uns niemals des Mangels einer Vollkommenheit, die wir gar noch nicht kannten, bewußt seyn *).

V. Je genauer wir mit den Bestimmungen, die zu einer Vollkommenheit gehören, bekannt sind, desto eher und leichter werden wir die Abwesenheit derselben bemerken, und wir werden also zum Gefühl des Schmerzes in eben dem Verhältniß aufgelegter, in welchem wir in der Erkenntniß der Vollkommenheiten weiter gehen. Wenn uns also die Kenntniß der Natur, nach einer sehr richtigen, obgleich auf seine eigne Naturlehre nicht anwendbaren Bemerkung des Epikur **), zu einem vollkommnern Genuß des Vergnügens oder der Wollust geschickt macht: so kann sie uns auf der andern Seite auch vielen Schmerzen aussetzen, die wir außerdem vielleicht gar nicht empfunden haben würden.

VI. Eben

VI. Eben so wie jeder Uebergang von einer Idee zur gerade entgegengesetzten der Seele lästig ist (Vorbereit. §. 42.): so wird auch der Uebergang vom Gefühl des Vergnügens zum Bewußtseyn gewisser mit uns in Verbindung stehender Unvollkommenheiten, einen wiedrigen Eindruck auf uns machen; und der Schmerz, der uns mitten im Genuß eines Vergnügens überrascht, wird also durch jenen wiedrigen Eindruck verdoppelt, und folglich unter diesen Umständen größer werden, als er es zu einer andern Zeit gewesen seyn würde.

*) Hieraus fließt die unmittelbare Folge, daß der Mensch zwar zum Gefühl des Vergnügens, das heißt, zur Bemerkung der Vollkommenheiten geschickt seyn könne, ohne jemals einen Schmerz empfunden zu haben, daß es ihm aber nicht möglich sey, einen Schmerz zu fühlen, wenn er nicht seinen gegenwärtigen Zustand mit seiner vorhergehenden angenehmern Lage, in welcher er eine grössere Harmonie fand, vergleicht; weil der Ursprung des Schmerzes immer eine Störung der vorhandnen Harmonie oder Vollkommenheit voraussetzt; da hingegen zur Empfindung des Vergnügens nur das Daseyn einer auf uns bezognen Uebereinstimmung verschiedener unter einander verbundner Stücke erfordert wird, die wir allerdings bemerken können, ohne von der Abwesenheit derselben die geringste Idee zu haben. Wir müssen also, um einen Schmerz zu empfinden, wenigstens vorher das Bewußtseyn der aus der vorhandnen Harmonie entspringenden Ruhe gehabt haben; und da mit jener Harmonie eine Vollkommen-

heit, mit der Bemerkung der Vollkommenheit aber ein Vergnügen verknüpft ist: so kann schon der Zustand der Ruhe in uns eine Art von Vergnügen erzeugen, und nicht eher, als wenn diese Ruhe und mit ihr zugleich das erwähnte Vergnügen gestört wird, kann das Gefühl des Schmerzes entstehen. Der berühmte Bayle hat folglich nur zum Theil richtig geschlossen, wenn er schreibt: Nous savons par expérience, que notre ame ne peut pas sentir à la fois le plaisir et la douleur; il faut donc nécessairement, que pour la premiere fois elle ait senti, ou la douleur avant le plaisir, ou le plaisir avant la douleur. Si son premier sentiment a été celui du plaisir, elle a trouvé que cet état étoit commode, quoiqu'elle ignorât la douleur; et si son premier sentiment a été celui de la douleur, elle a trouvé que cet état étoit incommode, encore qu'elle ignorât le plaisir. BAYLE *Dictionnaire Histor. et Critique. Tom. III. art. Pauliciens. not. E. pag.* 625. (nach der Baseler Ausgabe vom Jahr 1738.)

**) Ὥσε ἐκ ἦν ἄνευ Φυσιολογίας, ἀπεράιας τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. DIOGENES LAERTIVS *de Vit. Philosoph. Lib. X. Segm.* 143.

§. 139.

Wir haben die verschiedenen Grade der Schmerzen, die mit dem Ursprung derselben zugleich entstehen, kennen gelernt (§. 138.). Die Ordnung führt uns also auf die allgemeine Bestimmung der Ursachen, die auf die Vermehrung des Schmerzes nach dessen Entstehung einen Einfluß haben; und hier behaupten wir zwei Lehrsätze:

I. Unsere

I. Unsere Ideen werden desto lebhafter, je länger wir mit unserer Aufmerksamkeit bei denselben verweilen. Wenn wir also unsere ganze Aufmerksamkeit auf die unangenehme Idee richten, die mit irgend einem Schmerz verbunden ist: so wird das Bewußtseyn der Unvollkommenheit in uns immer lebhafter, und mit den Graden dieser Lebhaftigkeit wachsen auch zugleich die Grade des Schmerzes, weil unter der bemerkten Voraussetzung der Eindruck des Schmerzes länger und anhaltender fortgesetzt wird. Der Mangel an andern Beschäfftigungen, die unsere Aufmerksamkeit vom Gefühl des Schmerzes abziehen könnten, enthält folglich einen Grund der nach ihrer Entstehung von einem Augenblick zum andern verstärkten Schmerzen.

II. Die Einbildungskraft verknüpft mit einer gegenwärtigen Vorstellung andere Ideen, die mit derselben in einer gewissen Verbindung stehen. Sie kann also auch mit der Idee des Schmerzes, die Vorstellung anderer ähnlicher Schmerzen, die wir schon ehemals empfunden haben, oder den Gedanken an die unangenehmen Folgen des gegenwärtigen Schmerzes verknüpfen, und folglich, weil auf die Art das Bewußtseyn größerer und mehrerer Unvollkommenheiten erzeugt wird, unsern Schmerz verstärken.

§. 140.

In den vorangeschickten Betrachtungen liegen die Gründe, aus denen wir die wichtigen Fragen entscheiden können, in wie fern die verschiedenen Arten des Schmerzes die Eigenschaften wahrer Uebel an sich haben, oder nur durch die eigne Schuld und Nachläßigkeit der Menschen, die innerliche Glückseligkeit derselben stören? Hier will ich mit der Betrachtung des sinnlichen oder körperlichen Schmerzes den Anfang machen. Da der körperliche Schmerz aus dem Bewußtseyn sinnlicher mit uns in Verbindung stehender, das heißt, auf uns wirkender sinnlicher Unvollkommenheiten entspringt (§. 134.): so werden wir einen solchen Schmerz empfinden, sobald als unsere sinnlichen Werkzeuge und die Theilchen der Nervenmaterie ungleichförmig bewegt werden. Unter diesen Umständen wird die gleichförmige Bewegung der gröbern und feinern Flüßigkeiten, die durch den menschlichen Körper vertheilt sind, unterbrochen; und der Zustand des sinnlichen Schmerzes, ist also dem natürlichen Zustande des Körpers gerade entgegengesezt. In diesem natürlichen Zustande sind nehmlich die Kräfte der bewegbaren Theile so genau gegen einander abgemessen, daß keine Bewegung der andern hinderlich ist, sondern vielmehr aus allen verschiedenen Bewegungen zusammengenommen eine Harmonie entsteht. Diese Harmonie erzeugt ein vollkommnes Gleichgewicht

zwischen den bewegten Theilen des Körpers; und der Seele werden von allen Seiten der mit ihr verbundnen Maschine, gleich starke Eindrücke zugeführt. So entsteht in der Seele das Bewußtseyn der Vollkommenheit des Körpers in seinem natürlichen oder gesunden Zustande. Mit dem Bewußtseyn dieser Harmonie oder Vollkommenheit, ist nothwendig ein Vergnügen in der Seele verknüpft, und dieses Vergnügen ist es (§. 138. IV. Anm. *), welches durch den sinnlichen Schmerz unterbrochen wird.

§. 141.

Jeder sinnliche Schmerz verursacht nach dem, was ich gesagt habe, eine Unvollkommenheit im Körper. Da nun jede Unvollkommenheit des Körpers der Bestimmung desselben wiederspricht, und folglich ein Uebel ist: so wird auch der sinnliche Schmerz für ein wahres Uebel zu halten seyn, weil der Mensch niemals als ein bloßer Geist, sondern als ein aus Geist und Körper zusammengesetztes Wesen betrachtet werden muß, und also dasjenige, was mit der Vollkommenheit oder mit der Bestimmung des Körpers streitet, den Menschen unvollkommner macht, und mithin seiner Bestimmung zuwieder ist. Hieraus können wir schliessen, daß die Stoiker sich wirklich von der menschlichen Natur entfernten, wenn sie den körperlichen Schmerz schlechterdings für

kein

kein Uebel halten wollten, und daß die Peripatetiker nicht etwa, wie Bayle behaupten will *), über bloße Worte mit ihnen gestritten haben. Noch viel weniger werden also diejenigen Philosophen unser a Beifall verdienen, die den Körper, zur vermeinten Vervollkommung der Seele muthwillig gewissen Schmerzen aussetzen **), und den höchsten Endzweck ihrer ganzen Weisheit in der Verachtung des körperlichen Ungemachs suchen wollen.

*) In seinem *Dictionaire Historique et Critique. Tom. II. art. Denys Heracleotes pag. 744. not. a.* führt er eine Stelle des Cicero (*De Finib. Lib. V. cap.* 31.) an, da dieser behauptet, daß Dionys von Heraklea seine Meinung vom Schmerz nicht verändert haben würde, wenn er nicht ein Stoiker sondern ein Peripatetiker gewesen wäre; Hic si Peripateticus fuisset, sagt Cicero, permansisset, credo, in sententia, quoniam dolorem dicunt malum esse, de asperitate autem eius fortiter ferenda praecipiunt eadem quae Stoici. Hierüber macht Bayle folgende Anmerkung: En chemin faisant je découvre à mon lecteur que les Controverses des Stoiciens et des Peripateticiens sur la nature de la douleur, n'étoient qu'une dispute des mots. Ils convenoient les uns et les autres qu'il faloit la suporter courageusement: mais les uns nioient qu'il falût l'apeller un mal, et les autres soutenoient, qu'il le faloit faire. Man sieht aber leicht, daß der Streit zwischen den Stoikern und Peripatetikern etwas mehr als ein leerer Wortstreit gewesen sey. Denn jene lehrten, man müsse den körperlichen Schmerz als eine ganz

gleich-

gleichgültige Veränderung ansehen und tragen; diese hingegen bemühten sich, den Menschen wieder den wirklich unangenehmen Einfluß des Schmerzes, den sie nicht leugneten, mit brauchbaren Trostgründen zu waffnen. Das Verdienst der Stoiker war also nach ihren eignen Lehrsätzen nicht sonderlich groß; denn es gehört nicht eben viel Standhaftigkeit dazu, ganz gleichgültige Veränderungen, wofür sie die Schmerzen ausgaben, ruhig zu tragen. Es ist hingegen unstreitig ein Beweiß eines gesetzten Gemüths, wenn wir den körperlichen Schmerz für ein Uebel erkennen, und ihm dennoch nicht unterliegen.

**) So dachten die Indianischen Philosophen oder Gymnosophisten, in Rücksicht auf den sinnlichen Schmerz ganz unrichtig, wenn sie, um sich zur Geduld zu gewöhnen, den Körper zu unbequemen und schmerzhaften Stellungen zwangen. Philosophos eorum, quos Gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes solem immobilibus oculis, feruentibus arenis toto die alternis pedibus insistere. PLINIVS *in Hist. Nat. Lib. VII. cap.* 2. Auch Sokrates war, wenn wir dem Gellius trauen dürfen, von diesem Irrthum nicht ganz frei. Stare solitus Socrates dicitur pertinaci statu perdius atque pernox a summo lucis ortu ad solem alterum orientem inconniuens, immobilis, iisdem in vestigiis, et ore atque oculis eundem in locum directis cogitabundus. A. GELLIVS. *Noct. Att. Lib. II. cap.* 1.

§. 142.

Weil der körperliche Schmerz ein wahres Uebel ist (§. 141.): so müssen wir denselben

zu

zu vermeiden, und wenn wir ihn wirklich fühlen, sowohl dieses Gefühl zu entfernen, als unsere Aufmerksamkeit von den sinnlich unangenehmen Eindrücken abzuwenden suchen. Diese Entfernung der Aufmerksamkeit von den Eindrücken des Schmerzes, kann theils durch andere Beschäfftigungen (§. 139. I.), theils durch passende Trostgründe bewirkt werden. Unterhaltende und nicht ermüdende Betrachtungen über verschiedene Wahrheiten, angenehme Erzählungen, und Gespräche mit unsern Freunden, können uns oft mitten unter den Anfällen der körperlichen Schmerzen dergestalt beschäfftigen, daß wir für den Schmerz nur eine geringe oder vielleicht gar keine Aufmerksamkeit übrig behalten. Durch solche Zerstreuungen kann jedermann seine Schmerzen lindern; aber nicht bei jedem Menschen lassen sich moralische wirksame Trostgründe anbringen. Es ist nehmlich der Mensch entweder selbst an den körperlichen Schmerzen Schuld, die er empfindet, oder nicht. Im ersten Fall entsteht ein gemischter Schmerz, dessen Natur ich weiter unten betrachten werde; im andern Fall aber kann der leidende das Vergnügen über wahre Vollkommenheiten seiner Seele, den Empfindungen des Schmerzes entgegensetzen. Je aufgeklärter der Verstand ist, desto mehr und desto kräftigere Trostgründe wieder den körperlichen Schmerz, wird er dem Menschen einflößen, und die Erinnerung an gute Handlungen, oder

das

das Bewußtseyn der Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens ist es vorzüglich, wodurch wir auch noch bei den heftigsten Anfällen des Schmerzes unsere Heiterkeit erhalten können.

§. 143.

Der Gedanke, daß wir uns wegen der gegenwärtigen sinnlichen Schmerzen keine Vorwürfe zu machen haben (§. 142.), das heißt, daß wir dieselben nicht in bösen Anwendungen unserer Freiheit gründeten, kann uns den ersten Trostgrund verschaffen. Im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, können wir unter dieser Voraussetzung den Schluß machen, daß die körperlichen Schmerzen, die wir nicht selbst durch zweckwiedrige Handlungen uns zuzogen, keine bösen Folgen für unsere wahre Glückseligkeit nach sich ziehen, sondern vielmehr ein Mittel zur Beförderung derselben abgeben werden; denn wir sind davon überzeugt, daß uns Gott, vermöge seiner unendlichen Güte, nicht würde leiden lassen, wenn nicht diese von unserer Freiheit unabhängige Leiden einen nähern oder entferntern Einfluß auf unser wahres Wohl hätten. Wir können diesen Trostgrund noch weiter entwickeln. Das Ziel unserer körperlichen Schmerzen ist entweder die Zerstörung unserer Maschine, oder die Wiederherstellung des aufgehobnen Gleichgewichts im Körper, und folglich die Wiedererlangung der Gesundheit. Wenn wir, als eine Folge der gegenwärtigen

Schmerzen, die Wiederherstellung der Gesundheit erwarten: so haben wir schon einen Grund weniger, uns von diesen Schmerzen beunruhigen zu lassen. Sie müssen vorangehen, wenn der natürliche Zustand des Körpers wieder hergestellt, und die bevorstehende Zerrüttung unserer Maschine hintertrieben werden soll. Die Natur muß das ganze Maaß ihrer Kräfte anwenden, um die unordentlichen und gewaltsamen Bewegungen der kleinsten Theile des Körpers zu hemmen; und aus dieser Anstrengung der Kräfte, entsteht ein Schmerz. Hier ist also der körperliche Schmerz ein Mittel zur Erlangung eines guten Endzwecks, nehmlich zur Erhaltung und Befestigung der Vollkommenheit unsers Körpers; und da jener Endzweck nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur auf keinem andern Wege hätte erreicht werden können: so muß uns der Schmerz, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, erträglicher werden, weil er wirklich unser Wohl befördert.

§. 144.

Auch noch in dem Fall, wenn wir uns die Auflösung unserer Maschine, oder den Tod, als das Ziel unserer Schmerzen vorstellen (§. 143.), kann es uns nicht an vernünftigen Trostgründen fehlen. Es muß aber auch hier das Bewußtseyn zum Grunde liegen, daß wir uns niemals eines Mißbrauchs unserer körperlichen Kräfte schuldig gemacht, und in diesem

Miß-

Mißbrauch, die Schmerzen, die wir jezt leiden, und den nahen Tod als das Ziel derselben, gegründet haben. Wenn wir uns unter dieser Vorausſetzung unſer herannahendes Ende denken: ſo können wir den Tod ruhig erwarten, weil wir uns denſelben, von der Unſterblichkeit der Seele überzeugt, als den Uebergang zu einem beſſern Leben denken. Der Tod iſt es, der uns von der Quaal aller körperlichen Schmerzen befreit, und jenen abwechſelnden Veränderungen des menſchlichen Lebens, die uns bald auf die höchſte Staffel des Vergnügens erheben, bald wieder in unaufhörliche Unruhen verwickeln, ein Ende macht. Gott, der uns gebohren werden ließ, damit wir in der Welt den von der Vorſehung uns angewieſenen Platz einnehmen, und aus dieſem Standpunkte auf andere Weſen wirken möchten, ruft uns durch den Tod aus einer Lage ab, deren wir uns nicht ganz unwürdig gemacht haben, um uns von dem Ungemach des Lebens zu befreien, und in einen neuen und ſchönern Wirkungskreiß zu verſetzen. Wenn wir vielleicht noch große Hoffnungen genährt, wenn wir uns reizende Ausſichten in bevorſtehende Verſchönerungen unſerer zeitlichen Glückſeligkeit geöffnet haben ſollten: ſo dürfen uns auch dieſe ſchmeichelhaften Vorſtellungen nicht hindern, ruhig und gelaſſen zu ſterben. Es hätten vielleicht unſere Hoffnungen in Erfüllung gehen können; aber es wäre auch eben ſo möglich geweſen, daß ein

nicht vorhergesehener Zufall sie vernichtet, oder den kaum erworbenen Glücksstand uns wieder entrissen, und in neues Elend verwandelt hätte. Der Tod muß uns also willkommen seyn, weil er uns von aller Furcht, von allen noch bevorstehenden Schmerzen befreit, und wir müssen den Rathschluß Gottes preisen, der uns aus diesem Leben abruft, ehe uns unsere Leiden unerträglich werden. So kann uns die Erwartung einer frohen Ewigkeit, selbst das fürchterlichste Ziel der körperlichen Schmerzen, den Tod, nicht nur weniger fürchterlich machen, sondern auch unsere Schmerzen lindern, weil wir sie jezt als solche Mittel betrachten, die uns unserer Auflösung, und so zugleich unserer höhern Bestimmung, einer ungestörten Glückseligkeit, näher bringen. Euripides erkannte diese große Wahrheit *), wenn er sagt, daß man den neugebohrnen Menschen, wegen des vielen ihm bevorstehenden Ungemachs, beweinen, und dagegen den Verstorbnen nicht betrauern, sondern vielmehr, weil er durch den Tod von allen Mühseligkeiten des Lebens befreit wurde, glücklich preisen und mit Segenswünschen begleiten sollte.

*) EVRIPIDES *in Cresphonte:*

Ἐχρῆν μὲν ὑμᾶς σύλλογον ποιουμένους
Τὸν ζῶντα θρηνεῖν εἰς ὅσ᾽ ἔρχεται κακὰ·
Τὸν δ᾽ αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
Χαίροντας ἐκπέμπειν δόμων.

§. 145.

Mit diesen Trostgründen wieder den körperlichen Schmerz (§. 143 — 143.), können wir unter gewissen Bedingungen, sogar ein moralisches Vergnügen verknüpfen. Wenn wir unser oberes Erkenntnißvermögen gestärkt und geübt, wenn wir durch gute Handlungen an der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit Theil genommen haben: so entsteht in uns das Bewußtseyn gewisser Vollkommenheiten der Seele, die uns kein körperlicher Schmerz, und selbst der Tod, nicht rauben kann. Jezt erst lernen wir diese erhabnen Vollkommenheiten des Erkenntniß- und des Begehrungsvermögens schätzen, und ihren wohlthätigen Einfluß auf unsere unveränderliche Glückseligkeit erkennen. Wir müssen mit uns selbst zufrieden seyn, weil wir uns Vorzüge erworben haben, die keiner Zerstörung unterworfen sind. Hat Gott das Ziel unsers Lebens noch weiter hinausgesetzt, so werden wir jene Vollkommenheiten nach unserer Genesung noch weiter benutzen und aus der Thätigkeit unserer Kräfte immer neues Vergnügen schöpfen können. Trennt der Tod unsere Seele vom Körper: so werden wir im Stande seyn, eine ganze Ewigkeit hindurch die Früchte zweckmäßig angewandter und ausgebildeter Kräfte einzuerndten. Je sorgfältiger wir in diesem Leben unser oberes Erkenntnißvermögen entwickelt und geübt haben, desto größere und glücklichere Fortschritte wird

unser Geist, nach der Trennung vom Körper, in der Erkenntniß des Wahren und Guten machen, desto tiefer wird er in die Geheimnisse eindringen können, die uns bis dahin unergründlich geblieben waren. Eben das gilt von der Vervollkommung des obern Begehrungsvermögens. Auch jenseits des Grabes, wird uns das Andenken unserer guten Handlungen bleiben, und von diesem Andenken aufgefordert, werden wir fortfahren unsern Kräften in jedem uns angewiesenen Wirkungskreise eine bleibende Richtung auf die möglichste Beförderung der Vollkommenheit zu geben. Diese Vorstellungen einer frohen Ewigkeit sind nicht Hoffnungen, sie sind gegründete Erwartungen, die nur derjenige aufgeben kann, der nicht sowohl aus den unendlichen Eigenschaften des Schöpfers, als aus der Aufmerksamkeit auf die ganze Schöpfung, die Erhebung der erschaffnen Wesen zu immer höhern Graden der Vollkommenheit, als die wesentliche Absicht Gottes bei allen Veränderungen der Welt erkennen lernte. Wer sich hingegen diese tröstende Ueberzeugung verschafft hat, wird auch bei den Schmerzen des Körpers das erhabenste Gefühl seiner unveränderlichen geistigen Vollkommenheiten, und folglich das Gefühl eines moralischen Vergnügens, in seiner Seele erzeugen können.

§. 146.

§. 146.

Alle diese Lehrsätze (§. 143 — 145.) überzeugen uns von der Wahrheit der Behauptung, daß die wirksamsten Trostgründe bei körperlichen Schmerzen, für solche Menschen verlohren sind, die von der Unruhe ihres Gewissens gemartert werden, und aus ihren geistigen Vollkommenheiten keine Mittel zur Beruhigung nehmen können, weil sie diese Vollkommenheiten vielleicht niemals gekannt, und noch weniger besessen haben. Diese Unglücklichen kannten kein anderes Vergnügen, als dasjenige, welches ihnen von den sinnlichen Werkzeugen zugeführt wurde. Sie unternahmen zweckwidrige Handlungen, um sich diese Art des Vergnügens zu verschaffen; sie beförderten ihren äußerlichen Wohlstand mit dem Schaden anderer Menschen; sie unterdrückten die Regungen des Gewissens, durch immer abwechselnde Zerstreuungen. Jezt sind ihnen diese Zerstreuungen nicht mehr möglich, und nun fängt das Gewissen an, seine lange genug unterdrückten Rechte auszuüben. Es vermehrt die Marter des körperlichen Schmerzes durch das Gefühl der Reue und der Furcht. Unter diesen Umständen mag der unglückliche Mensch einen Blick auf seinen Zustand nach der Genesung, oder in die Ewigkeit, die ihn nach dem Tode erwartet, werfen: so wird er in beiden Fällen beunruhigt werden. Denkt er sich die Möglichkeit der Genesung: so sieht er zugleich

die noch zu erwartenden Folgen seiner bösen Handlungen voraus; und wenn er auch den Entschluß faßt, in Zukunft seiner Bestimmung gemäßer zu leben, und die Unvollkommenheiten, die er dargestellt hat, zu entfernen: so entdeckt er zu gleicher Zeit tausend Schwierigkeiten, die mit der wirklichen Ausführung seines vielleicht zu spät gefaßten Entschlusses verbunden sind. Stellt er sich das herannahende Ende seines Lebens vor: so bemächtigen sich hundert Schreckbilder seiner Seele; denn er kann sich die Unsterblichkeit nicht denken, ohne mit diesem Gedanken zugleich die Idee einer auch noch nach dem Tode fortdauernden quälenden Erinnerung an sein übelzugebrachtes Leben zu verknüpfen. Er fürchtet also die Genesung, er fürchtet aber auch den Tod, wenn er nicht unglücklich genug ist, um die Trennung der Seele vom Körper, für eine Zerstörung seines ganzen Wesens zu halten, und sich mit dem Tode zugleich eine gänzliche Vernichtung zu wünschen. Hier schweigt die Philosophie; sie hat keine Trostgründe für den ausgearteten Menschen. Nur die Offenbarung kann ihn durch die Vorstellung der göttlichen Gnade aufrichten.

§. 147.

Nicht allein die Unruhe des Gewissens, sondern auch der Mangel an geistigen Vollkommenheiten (§. 146.), kann dem Menschen die Trostgründe bei körperlichen Leiden entziehen,

und

und ihm folglich den sinnlichen Schmerz unerträglich machen. Oft liegt aber die Schuld, warum der Keim jener Vollkommenheiten der Seele vernachläßigt wurde, nicht im Menschen selbst, sondern vielmehr in äußerlichen Umständen, und vielleicht größtentheils in den schlechten Kenntnissen des Erziehers. Wir müssen uns also hüten, auf jeden Menschen, der vom Gefühl des körperlichen Schmerzes sich zu ausschweifenden Klagen hinreissen läßt, und in diesem Zustande, gar keine Trostgründe finden kann, mit Verachtung herabzusehen. Es ist vielmehr eine Pflicht der allgemeinen Menschenliebe, diesen Unglücklichen nicht nicht hülflos zu lassen, und ihm die Quellen des Trostes zu öffnen, die er bei dem besten Herzen, bloß wegen der engen Grenzen seiner Kenntnisse niemals entdeckt haben würde (§. 143—144.). Eben so wenig dürfen wir von der Ruhe eines Menschen bei körperlichen Schmerzen, auf die Vollkommenheit seines obern Begehrungsvermögens schliessen. Auch der verhärtete Bösewicht kann den empfindlichsten Schmerz tragen, ohne demselben unterzuliegen, weil er durch diese angenommene Gleichgültigkeit sich den Beifall der Welt zu erwerben, und den Abscheu, den er bei jedermann durch seine bösen Handlungen erregt hat, in Bewunderung zu verwandeln hofft.

§. 148.

Wir können jezt mit diesen Lehren von der Duldung der Schmerzen und von der ruhigen Erwartung des Todes, einige Trostgründe vergleichen, die dem Menschen theils die körperlichen Leiden theils den Tod erträglich machen sollen, die aber, wenn man sie genauer entwickelt, ihre ganze Kraft verlieren. Von der Art ist der Lehrsatz der Stoiker, nach welchem der körperliche Schmerz kein Uebel, und folglich nicht fähig seyn soll, den weisen und gesetzten Mann zu beunruhigen. Bei allen Spitzfindigkeiten, die von den stoischen Philosophen zur Unterstützung dieses Lehrsatzes erdacht worden: bleibt doch jene Behauptung ein schlechter Trostgrund wieder die Anfälle der sinnlichen Schmerzen, weil sich die Natur wieder alle jene Trugschlüsse empört, und weil, wie Cicero sehr schön und richtig sagt*), die Scheingründe der Stoiker niemals bis zur Sinnlichkeit durchdringen können, das heißt, weil sie nicht fähig sind, den Menschen wieder seine eigne Empfindung, davon zu überzeugen, daß dasjenige kein Uebel sey, dessen unangenehme Wirkungen er fühlt. Eben so unwirksam sind die verschiedene Gründe, durch die man den Menschen gegen den Tod gleichgültig zu machen sucht. Ich begnüge mich, hievon nur zwei Beispiele anzuführen. Epikur behauptet mit seinen Anhängern, daß man den Tod nicht fürchten, sondern vielmehr als eine ganz gleichgültige

gültige Veränderung betrachten müsse, weil der Tod in einer Trennung der Seele vom Körper besteht, so daß also mit ihm zugleich alle Empfindung aufhören muß. Da nun alles, fährt Epikur fort, was nicht zur Empfindung geschickt ist, uns ganz gleichgültig seyn muß: so dürfen wir auch den Tod nicht fürchten, weil er eine Abwesenheit aller Empfindungen voraussetzt, und uns also gar nichts angeht **). Ohne mich in eine Aufdeckung dieses Trugschlusses des Epikur einzulassen, die man bei dem Muretus finden kann ***), bemerk' ich nur, daß wir, wenn gleich der ganze Schluß seine Richtigkeit hätte, ihn doch nicht zu einem Trostgrunde wieder die Sterblichkeit benutzen könnten, weil er den Gedanken der gänzlichen Vernichtung des Menschen in sich faßt, eine Idee, die, weit entfernt uns den Abschied aus der Welt zu erleichtern, vielmehr unserm natürlichen Hang zur Erhaltung und Vermehrung unserer Vollkommenheiten so sehr widerspricht, daß sie uns nothwendig den Tod verbittern muß, weil wir ihn jezt als die Grenze unsers ganzen Daseyns, und unserer Wirksamkeit betrachten. Nur eine völlige Betäubung, bei der jede Regung der Vernunft unmöglich wird, kann einen Menschen, der die Unsterblichkeit der Seele leugnet, gegen den Tod gleichgültig machen.

*) CICERO *Tuscul. Quaest. Lib. II.* Sitne igitur malum dolor, nec ne, Stoici viderint, qui

qui contortulis quibusdam ac minutis concluſi vnculis nec ad ſenſus permanantibus, effici volunt, non eſſe malum, dolorem.

**) Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. DIOGENES LAERTIVS *de Vit. Philoſoph. Lib. X. ſegm.* 139. Eben ſo ſchloſſen die Anhänger des Epikur die Gleichgültigkeit des Todes, aus der Vorausſetzung der Sterblichkeit der menſchlichen Seele. LVCRETIVS *de Rerum Natura Lib.* III. v. 842.

Nil igitur mors eſt, ad nos neque pertinet hilum;
Quandoquidem natura animi mortalis habetur.

***) MVRETVS *Var. Lection. Lib. XI. cap.* 16.

§. 149.

Ein anderer Troſtgrund, den man den Schrecken des Todes entgegenſetzt, wird von der Vergänglichkeit aller Dinge in der Welt hergenommen. Aber wir finden bei demſelben eben ſo wenig Beruhigung, als bei den Trugſchlüſſen des Epikur. Wir ſehen allerdings auffallende Veränderungen, die in der Welt vor unſern Augen vorgehen, und eben ſo bemerken wir die Folgen der wichtigen Revolutionen, die lange vor unſern Zeiten vorgegangen ſind. Aus dieſen Beobachtungen können wir ſchlieſſen, daß auch wir der Vergänglichkeit unterworfen ſind, und daß wir nothwendig eben die Veränderungen leiden müſſen, die

mit

mit der Natur aller endlichen Dinge zusammen zu hängen scheinen; aber dieser Schluß enthält keinen Trostgrund wieder die Sterblichkeit. Denn einmal läßt er uns noch immer in der Ungewißheit, ob wir mit der Zerstörung unserer Maschine zugleich unser ganzes Daseyn verlieren, oder vielmehr als geistige Wesen noch nach dem Tode des Körpers fortleben werden? und fürs zweite kann es uns zur ruhigen Duldung einer unangenehmen Veränderung unmöglich genug seyn, wenn wir nur wissen, daß jene Veränderung nicht zu hintertreiben und nothwendig sey, ohne daß wir uns zugleich die auf unsere eigne Glückseligkeit bezogne Absicht derselben, und die guten Folgen, die wir von ihr erwarten können, mit eben so großer Gewißheit als Lebhaftigkeit vorstellen. Die Menschen verdienen also wirklich nicht die Vorwürfe, die man ihnen aus dem Grunde macht *), weil sie sich bei dem fürchterlichen Gedanken an den Tod, mit der Vergänglichkeit körperlicher und zum Theil ganz lebloser Dinge, weder trösten können noch wollen. Wir müssen vielmehr an diesem Wiederwillen den natürlichen Trieb zur Vollkommenheit, und folglich auch zur Unsterblichkeit, den der unendliche Schöpfer in die Seele des Menschen legte, erkennen, und jene bilderreichen Vorstellungen der Vergänglichkeit aller Dinge, dem Dichter überlassen, der sie nach dem Beispiel des Tasso **) und anderer großen Genies, benutzen kann,

um

um die Thorheit des Menschen, der auf der Erde so lebt, als wenn sein Leben niemals ein Ziel erreichen könnte, treffend zu schildern, nicht aber, um aus denselben Trostgründe wieder die Sterblichkeit zu schöpfen.

*) SERVIVS SVLPICIVS *in Epist. ad Ciceronem* (*Epist. ad Diuersos Lib. IV. epist.* 5.) Ex Asia rediens, quum ab Aegina Megaram versus nauigarem, coepi regiones circum circa prospicere. Post me erat Aegina: ante Megara; dextra Piraeeus: sinistra Corinthus: quae oppida quodam tempore florentissima fuerunt, nunc prostrata et diruta ante oculos iacent. Coepi egomet mecum sic cogitare: Hem, nos homunculi indignamur, si quis nostrûm interiit, aut occisus est, quorum vita breuior esse debet, quum vno loco tot oppidorum cadauera proiecta iaceant?

**) TASSO *Gierusalem. Liberat. Canto XV.*

Giace l'alta Cartago: a pena i segni
Dell' alte sue ruine il lido serba.
Muoiono le città, muoiono i regni,
Cuopre i fasti e le pompe arena ed herba.
E l'huom d'esser mortal par che si sdegni,
O nostra mente cupida e superba!

§. 150.

Der moralische Schmerz, der sich in einem Bewußtseyn geistiger Unvollkommenheiten (§. 134.) gründet, und den zweiten Grad der menschlichen Schmerzen enthält, muß nach den verschiedenen Quellen, aus denen er entspringen kann, betrachtet werden, wenn es darauf

ankömmt,

ankömmt, den Einfluß desselben auf die innerliche Glückseligkeit des Menschen zu bestimmen. Die Unvollkommenheit, aus deren Bemerkung der moralische Schmerz entspringt, liegt entweder in den Eigenschaften der Seele, oder sie muß vielmehr außer dem Menschen gesucht werden. Wenn der letzte Fall statt findet: so können wir die Unvollkommenheit entweder daraus schliessen, weil wir keine angenehmen Folgen unserer geistigen Vollkommenheiten bemerken, und die ehemals schon vorhandnen vermissen, oder weil unsere Freiheit durch eine mit uns vorgegangne Veränderung, eingeschränkt, und es uns folglich unmöglich gemacht wurde, unsere Kräfte mit der ganzen Thätigkeit wirken zu lassen, die wir ihnen zu geben wünschten. So lassen sich also die moralischen Schmerzen unter drei Hauptarten bringen, die ich einzeln betrachten will.

§. 151.

Wenn wir entweder selbst die Eigenschaften und Kräfte unserer Seele freimüthig untersuchen, oder wenn irgend ein Menschenkenner uns das innerste unsers Geistes und Herzens aufdeckt: so werden wir Unvollkommenheiten bemerken, die uns an der Erfüllung unserer wahren Bestimmung hindern. Aus dem Bewußtseyn dieser in uns selbst liegenden geistigen Unvollkommenheiten, entspringt die erste Gattung des moralischen Schmerzes (§. 150).

Wir

Wir betrachten die deutlich erkannten Mängel unsers Erkenntniß- und Begehrungsvermögens als eben so viel Hindernisse, die uns bei der Beförderung unserer innerlichen Glückseligkeit im Wege stehen, weil sie uns zu ganz falschen Vorstellungen vom Werthe der Dinge, und so zu zweckwiedrigen Handlungen verführen. Nun ist alles dasjenige, was mit der innerlichen Glückseligkeit streitet, unserer Bestimmung zuwieder, und folglich ein wahres Uebel; und der moralische Schmerz, den wir über wahre Unvollkommenheiten der Seele empfinden, ist also gegründet. Es kann aber dieser Schmerz verschiedene Grade haben, nachdem wir entweder die Unvollkommenheit unserer obern Erkenntnißkräfte, oder die falschen Richtungen unsers Begehrungsvermögens bemerken. Im letztern Fall haben wir mehr Grund zum moralischen Schmerz, als im erstern; denn die Unvollkommenheiten des Begehrungsvermögens haben weit schlimmere Folgen, als die bloßen Mängel der obern Erkenntnißkräfte, weil jene sich in bösen Handlungen äußern, und nicht allein uns selbst, sondern auch andere Menschen unglücklich machen können, diese hingegen uns nur an der deutlichern und vollständigen Erkenntniß der höhern Wahrheiten hindern, ohne daß sie es uns unmöglich machen, jede Unternehmung auf den Endzweck der allgemeinen Glückseligkeit zu beziehen, und durch lange und sorgfältige Ueberlegungen der

gefaßten

gefaßten Entschlüsse, dasjenige zu ersetzen, was uns am Scharfsinn, und an der Leichtigkeit, mit einem durchdringenden Blick das innerste unserer Handlungen zu durchschauen, abgeht.

§. 152.

Obgleich dieses Bewußtseyn unserer moralischen Unvollkommenheiten unsere Zufriedenheit mit uns selbst stört: so kann es doch, wenn wir dasselbe gehörig zu benutzen wissen, die besten Folgen nach sich ziehen, und ein Mittel zur Beförderung der innerlichen Glückseligkeit werden. Der erste Nutzen, den wir aus der Erkenntniß unserer moralischen Mängel ziehen können, besteht in der Unterhaltung und Befestigung der Menschenliebe. Nichts ist leichter möglich, als daß wir, von unsern eignen Vorzügen eingenommen, die Vollkommenheiten anderer Menschen verkennen, und dagegen ihre Mängel mit desto größerer Sorgfalt aufsuchen, um uns immer durch neue Gründe von der großen Höhe, die wir in unserer Einbildung erreicht haben, zu überzeugen. Mit dieser Denkungsart kann das Gefühl der wahren Menschenliebe nicht bestehen; denn wir sind so weit davon entfernt, uns an den Vollkommenheiten anderer Menschen, die sie theils aus den Händen der Natur empfangen, theils durch eigne Bemühungen erworben haben, zu ergötzen, daß wir vielmehr über alle Mitglieder des Menschengeschlechts hervorragen wol-

ten, und also über fremde Unvollkommenheiten, die wir als Mittel zu unserer Erhöhung betrachten, ein nie genug zu verabscheuendes Vergnügen empfinden. Unter diesen Umständen hören wir auf, unserer Bestimmung gemäß, die Vollkommenheiten der mit uns verbundnen Menschen zu befördern, weil wir uns durch Bemühungen dieser Art, zu erniedrigen glauben. Wenn uns aber unsere wahre Glückseligkeit lieb ist: so müssen wir nichts so sehr als die Unterdrückung der Menschenliebe in unsern Herzen zu vermeiden suchen (§. 97—98.); und da die Ueberzeugung von unsern eignen moralischen Unvollkommenheiten uns nothwendig auf den Schluß leitet, daß wir noch nicht zu jener eingebildeten Höhe der Vervollkommung hinaufgestiegen sind, noch bei weitem nicht alle andere Menschen übertreffen: so können wir den moralischen Schmerz (§. 151.), der uns diese Ueberzeugung verschafft, mit Recht als ein Mittel zur Erhaltung der Menschenliebe und des mit derselben verbundnen reinen und edeln Vergnügens, mithin als ein Mittel zur Beförderung unserer innerlichen Glückseligkeit betrachten.

§. 153.

Der zweite Nutzen, den wir aus dem gegründeten moralischen Schmerz ziehen können, ist eben so wichtig, als der erste (§. 152.). Ohne eine genaue Bekanntschaft mit unsern Feh-

Fehlern, werden wir niemals in der Erreichung unsers höchsten Endzwecks, der beständigen Zufriedenheit mit uns selbst und mit unsern Handlungen, glücklich seyn; da wir hingegen mit jeder neuen Erkenntniß unserer eignen Unvollkommenheiten immer mehr in den Stand gesetzt werden, die unangenehmen und beunruhigenden Folgen derselben zu vermeiden. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann uns das Bewußtseyn unserer moralischen Mängel, welches allerdings bei seiner ersten Entstehung unangenehm ist, und vom Gefühl des Schmerzes begleitet wird, angenehm werden. Nur aber müssen wir nicht müßige Zuschauer unserer eignen Fehler seyn, sondern vielmehr sogleich, als wir dieselben erkannt haben, an ihrer Entfernung zu arbeiten anfangen. So werden wir durch unsere Bemühungen jene Fehler in Vollkommenheiten verwandeln, und einst den glücklichen Augenblick, da wir unsere Fehler entdeckten, als die erste Quelle unsers moralischen Vergnügens segnen können. Wenn wir hingegen die bemerkten Fehler zu entschuldigen und unsern eignen Augen zu entziehen suchen, oder wenn wir sie zwar für wahre Unvollkommenheiten erkennen, aber doch nicht an der Verbesserung derselben arbeiten: so werden wir im ersten Fall uns einer eingebildeten Zufriedenheit überlassen, die bei der geringsten Veranlassung von den Vorwürfen des Gewissens gestört werden kann; und im andern Fall

wird unser moralischer Schmerz entweder von Zeit zu Zeit verstärkt werden, weil wir ihm unsere ganze Aufmerksamkeit widmen, oder wir versinken in eine Art von Gefühllosigkeit, die uns zuletzt den Fehler, dessen Bemerkung uns schon zur Gewohnheit geworden ist, ganz gleichgültig macht. Es ist daher nichts so schwer, als die genaue Bestimmung der Grenzen der Aufmerksamkeit, die wir einem an uns selbst entdeckten Fehler widmen müssen. Wir dürfen diesen Fehler nicht mit einem flüchtigen Blick betrachten, aber wir dürfen eben so wenig mit unserer Aufmerksamkeit bei demselben länger verweilen, als es nöthig ist, um seine Quellen und Folgen deutlich zu erkennen. Haben wir diese Untersuchung geendigt: so müssen wir sogleich anfangen, uns mit der Erfindung und wirklichen Anwendung der Mittel zu beschäfftigen, die uns von jener Unvollkommenheit befreien können; denn mit jedem Aufschub dieser Bemühungen, wächst entweder durch unsere eigne Schuld der moralische Schmerz in unserer Seele, oder er wird nach und nach unterdrückt, ohne daß wir darum aufhören, unvollkommen zu seyn.

§. 154.

Zur andern Hauptart des moralischen Schmerzes (§. 150.) gehören alle diejenigen Gattungen desselben, die aus dem unangenehmen Bewußtseyn der mangelnden äußerlichen

Folgen

Folgen unserer moralischen Vollkommenheiten entspringen. Als solche Folgen haben wir im zweiten Kapitel den Ruhm, das Ansehn, die Belohnungen der Verdienste, die Freundschaft und die Geschlechtsliebe kennen gelernt. Die Erfahrung, daß wir aller unserer Bemühungen ungeachtet, niemals zum Genuß jener Früchte unserer Vollkommenheiten gelangt sind, oder daß wir den Besitz derselben wieder verlohren haben, kann uns mit unserm Zustande unzufrieden machen. Von dieser Unzufriedenheit beunruhigt, suchen wir Mittel, unsern Zustand zu verschönern, und wenn wir finden, daß wir alle nur ersinnliche Mittel schon erschöpft, aber ohne Erfolg angewendet haben: so werden wir mit uns selbst unzufrieden, weil wir unsere Freiheit in so enge Grenzen eingeschlossen sehen, daß wir zu schwach sind, dasjenige wirklich zu machen, was wir am eifrigsten wünschen. Hier entsteht in uns das Bewußtseyn einer Unvollkommenheit der Seele, oder ein moralischer Schmerz. Noch unzufriedner werden wir aber mit unsern äußerlichen Verhältnissen seyn, wenn wir nicht allein keine angenehmen Folgen unserer Vollkommenheiten bemerken, sondern vielmehr mancherlei Unannehmlichkeiten erfahren müssen, indem wir uns sowohl von nichtswürdigen Menschen, als von denjenigen, die wir für edler und einsichtsvoller hielten, verachtet und verfolgt sehen.

§. 155.

Allein, so sehr auch diese unangenehmen Erfahrungen, wenn sie uns noch ganz neu sind, unser Gemüth beunruhigen können, so dürfen wir ihnen doch keine so große Gewalt über uns selbst einräumen, daß es ihnen möglich wird, unsere innerliche Glückseligkeit zu zerstören. Es fehlt uns nicht an kräftigen Trostgründen, die wir ihnen entgegensetzen können, und ich will mich bemühen, nicht allein die allgemeinen und besondern Trostgründe wieder jene Unannehmlichkeiten zu entwickeln, sondern auch zugleich die Möglichkeit zu zeigen, wie wir unter diesen Umständen in den Stand gesetzt werden, den höchsten Grad unserer moralischen Größe zu erreichen. Die allgemeinen Trostgründe fließen unmittelbar aus der Natur der moralischen Vollkommenheiten, und des mit denselben verknüpften Vergnügens. Nicht bloß auf die kurze Zeit, die wir auf der Erde verleben, ist der Besitz der geistigen Vollkommenheiten, und der Genuß des moralischen Vergnügens eingeschränkt; und wir würden also dieses erhabne Vergnügen von seiner Würde herabsetzen, wenn wir es in äußerlichen Zeichen unserer Vollkommenheit suchten. Können wir gleich, so lange wir unter Menschen leben, die unsere Vorzüge verkennen, unsere Kräfte nicht wirken lassen, um wahre Vollkommenheiten zu befördern und auszubreiten: so bleibt uns doch die beruhigende Erwartung einer bes-

sern

sern Zukunft übrig, wo uns keine Hinderniſſe von der zweckmäßigen Anwendung unſerer Seelenkräfte abhalten werden; denn wir ſind davon überzeugt, daß Gott, der keine Vollkommenheit umſonſt entſtehen ließ, auch unſern durch anhaltende Bemühungen verſtärkten, aber verkannten und folglich unthätigen Kräften, in der Folge einen freiern Wirkungskreiß anweiſen werde. Von dieſer Ueberzeugung aufgerichtet, werden wir die unangenehmſten Veränderungen des menſchlichen Lebens ruhig tragen, weil wir ſie als Mittel zur Verſtärkung unſerer Kräfte, die zu einer höhern Beſtimmung aufbehalten ſind, betrachten, indem wir bei jedem neuen Anfall, den ſie auf uns wagen, auch mit neuem Muth empor ſtreben, und ſo der in uns liegenden ſelbſtthätigen Kraft immer neue Grade der Vollkommenheit verſchaffen.

§. 156.

Was die beſondern Troſtgründe betrifft, die wir dem moraliſchen Schmerz, von dem hier die Rede iſt, nach der Verſchiedenheit ſeines Urſprungs, entgegenſetzen können (§. 155.): ſo will ich mich zuerſt mit denjenigen beſchäfftigen, die uns ſowohl die Gleichgültigkeit der Menſchen als ihre Verachtung und alle von ihnen herkommende Kränkungen, ruhig tragen lehren. Konnten wir zu keinem Ruhm, zu keinem Anſehn unter den Menſchen gelangen; wurden unſere auf das allgemeine Wohl abzie-

lende Bemühungen nicht belohnt: so haben wir der Welt entweder wirklich schon einigen Nutzen geschafft, oder wir suchten nur diesen edeln Endzweck zu erreichen. Im ersten Fall muß es uns schon genug seyn, wenn wir etwas zur Glückseligkeit der Menschen beigetragen, nützliche Kenntnisse ausgebreitet, und den Weg zu einem vergnügten Leben gezeigt und gebahnt haben. Dieß sind angenehme Folgen unserer Vollkommenheiten, die uns kein Urtheil der Menschen rauben kann, und deren Bewußtseyn uns, bei der größten Gleichgültigkeit der Welt gegen unsere Vorzüge, noch immer zum reinsten moralischen Vergnügen ermuntert. Nur dieses Vergnügen hat die wesentlichen Merkmale an sich, die von keinem Mittel zur Beförderung unserer unveränderlichen Zufriedenheit getrennt werden dürfen; denn der Genuß desselben bleibt uns bei allen Veränderungen, die mit unsern Verhältnissen vorgehen können, möglich, da hingegen die vortheilhaften Urtheile der Welt von unsern Vorzügen, und die Belohnungen, die wir aus den Händen der Menschen empfangen, nur so lange unsere Zufriedenheit gründen und erhalten können, als wir in der Welt und in derjenigen Verbindung mit andern Menschen leben, die uns den wirklichen Genuß jener angenehmen Folgen unserer Vollkommenheiten erlaubt. Es darf uns also weder der Verlust des schon erlangten Ruhms, und die Entziehung der erhaltnen

haltnen Belohnungen, noch auch die unveränderliche Gleichgültigkeit und Unaufmerksamkeit der Menschen, in unserer innerlichen Glückseligkeit stören; denn sonst müßte unsere Denkungsart nothwendig unserer wahren Bestimmung wiedersprechen, weil wir das Gute nicht um seiner eigenthümlichen Reize willen, sondern nur wegen der äußerlichen angenehmen Folgen, die es für uns hervorbringen kann, lieben und befördern würden.

§. 157.

Im andern Fall, dessen ich vorhin erwähnt habe (§. 156.), hat der Mensch noch weniger Grund, unzufrieden zu seyn, wenn er weder berühmt und in großem Ansehn, noch auch im Besitz der angenehmen Belohnungen seiner Vorzüge ist. Er kann ja diese äußerlichen Zeichen seiner Vollkommenheiten nicht verlangen, da sich diese Vollkommenheiten selbst noch in keinen gemeinnützigen Handlungen wirksam bewiesen haben, und folglich den Menschen, die nur nach Wirkungen zu urtheilen pflegen, noch ganz unbekannt sind. Vielleicht stellt aber diese Betrachtung unsere Zufriedenheit noch nicht wieder her, weil wir eine Möglichkeit sehen, unsere gestärkten Kräfte anzuwenden und mit Vortheil wirken zu lassen, wenn man uns nur einige Gelegenheit zu dieser Anwendung geben wollte. Wir sind also mit den Menschen, die uns so wenig Aufmerksamkeit

widmen, und folglich mit unserm äußerlichen Zustande unzufrieden. Aber unsere Unzufriedenheit ist ungegründet; denn wir werden durch jene äußerlichen Verhältnisse nur verhindert, unsere Vollkommenheiten zum allgemeinen Wohl wirken zu lassen. Wenn sich nun, aller unserer Bemühungen ungeachtet, die Menschen jener Wirksamkeit wiedersetzen, oder doch nichts zur Erleichterung und Unterstützung derselben beitragen, so, daß wir uns genöthigt sehen, unthätig zu bleiben: so liegt die bemerkte Unvollkommenheit nicht in uns selbst, weil wir das Bestreben, der Welt nützlich zu werden, aufs höchste getrieben haben, sondern außer uns, in den unaufmerksamen und von Vorurtheilen eingenommenen Menschen. Wir haben also keinen Grund, uns wegen dieser Unvollkommenheit, die gar nicht von unserer Freiheit, sondern vom unüberwindlichen Eigensinn der Menschen abhängt, Vorwürfe zu machen, und einen moralischen Schmerz darüber zu empfinden.

§. 158.

Mit diesen Mitteln zur Wiederherstellung unserer Ruhe, können wir in beiden vorhin unterschiedenen Fällen (§. 156.) noch einige Betrachtungen, die ebenfalls das ihrige zu unserer Beruhigung beitragen werden, verbinden. Wenn wir auch wirklich Ruhm, Ansehn und Belohnungen erlangt, oder diese schon erlangten Vorzüge behalten hätten: so wären

wir

wir vielleicht im Schooß jener Geschenke des Glücks, weit größern Unruhen ausgesetzt gewesen, als wir jezt zu befürchten haben. Der Ruhm hätte uns zu gar zu vortheilhaften Vorstellungen von unsern eignen Vollkommenheiten, das Ansehn zur Ausübung einer eigennützigen Tyrannei über die verblendeten Menschen, der äußerliche Glücksstand zum übermäßigen Genuß sinnlicher Vergnügungen verführen können. So würden wir uns nach und nach immer weiter von unserer Bestimmung entfernt, von Zeit zu Zeit weniger an unsere Vervollkommung gedacht, und zu spät die begangnen Fehler bereut haben. Jezt, da wir jene äußerlichen Zeichen unserer vorzüglichen Eigenschaften nicht erlangt, oder wieder verlohren haben, sind wir auch dem Mißbrauch derselben, und der daraus entspringenden Unzufriedenheit, die eine beständige Begleiterinn des unruhigen Gewissens ist, nicht ausgesetzt, und wir müssen die göttliche Vorsehung anbetend verehren, die jene unserer innerlichen Glückseligkeit drohende Gefahren von uns entfernte.

§. 159.

Sollte auch diese Betrachtung unsere Ruhe noch nicht herstellen können: so bleibt uns doch noch ein Trostgrund übrig. Es scheint uns vielleicht nur, daß die Welt unsere wirklichen Verdienste um das allgemeine Wohl, oder unsere rühmlichen obgleich fruchtlosen

Be-

Bemühungen, verkenne. Nicht alle Menschen sind unaufmerksam auf die Handlungen ihrer Brüder, nicht alle sind von Vorurtheilen verblendet. Gutgesinnte und einsichtsvolle Menschen können unsere Vorzüge bemerken, können uns in der Stille lieben, und uns für jede gute Handlung, die wir unternehmen, Dank und Beifall weihen, ohne daß sie im Stande sind, uns diesen Beifall, diesen Dank laut zu bezeigen, und uns wirklich zu belohnen. Da uns nun nur derjenige Ruhm, der von guten und einsichtsvollen Menschen herkömmt, zu einem gegründeten moralischen Vergnügen veranlassen darf: so muß uns auch schon jener stille Beifall, den wir mit Grunde vermuthen können, eine hinlängliche Schadloshaltung für die Gleichgültigkeit der übrigen Menschen abgeben. Hätten wir gleich Beifall und Belohnungen von diesen zur Beurtheilung und Schätzung wahrer Verdienste untüchtigen Menschen erhalten: so würden wir doch dadurch nicht berechtigt gewesen seyn, ein größeres moralisches Vergnügen zu empfinden, als dasjenige seinem Wesen nach ist, welches wir schon aus dem Bewußtseyn unserer geistigen Vollkommenheiten, und der guten Handlungen, die wir unternommen haben, schöpfen konnten. Wenn also auch kein einziger Mensch unsere Vorzüge und Verdienste bemerken, wenn keiner, auch nur in der Stille uns lieben und segnen sollte: so können wir doch ruhig bleiben;

denn

denn selbst jene Unaufmerksamkeit aller Menschen, denen wir bekannt sind, auf unsere wahren Vollkommenheiten, muß uns ein hinlänglicher Beweiß seyn, daß alle jene Menschen viel zu flatterhaft, viel zu ungeübt in der Erkenntniß des Wahren und Guten sind, als daß wir von ihnen jemals einen gegründeten Ruhm, und zur Erweckung eines wahren moralischen Vergnügens geschickte Belohnungen, hätten erwarten können.

§. 160.

Wenn wir nach diesen Grundsätzen (§. 156 — 159.) das Betragen der Menschen in Rücksicht auf den Ruhm untersuchen, und die Gemüthsfassung beobachten, mit der sie sich über die wiedrigen aber ungegründeten Urtheile und über den Kaltsinn der Welt gegen ihre Vorzüge entweder erheben, oder betrüben: so können wir im ersten Fall auf wahre und erhabne Vollkommenheiten der Seele schliessen, im letzten Fall aber bleibt uns noch eine doppelte Vermuthung übrig. Der Mensch, der durchaus berühmt seyn will, und sich über den Verlust des Ruhms betrübt, macht entweder den Ruhm zum höchsten Ziel aller seiner Bemühungen, oder er findet in sich selbst noch nicht so viele und so große Vollkommenheiten, daß er sich schon am bloßen Besitz derselben hinlänglich ergötzen könnte, ohne sich nach dem schwankenden Beifall der Menschen zu sehnen. Im

ersten Fall handelt der Mensch seiner Bestimmung gerade zuwieder; denn gesetzt auch, er besässe wahre Vollkommenheiten, und sein Ruhm wäre folglich gegründet: so werden doch jene Vollkommenheiten noch immer einer Erweiterung fähig seyn; aber er wird nicht sowohl auf diese Vermehrung der guten Eigenschaften seines Verstandes und Herzens, sondern vielmehr auf Mittel denken, dieselben in den Augen der Welt glänzend zu machen, und von Zeit zu Zeit immer mehr Bewunderer um sich her zu versammeln. Beschäfftigt er sich gleich mit der Beförderung des Wohls anderer Menschen: so ist doch seine Absicht nicht ganz rein und uneigennützig; denn er fordert für seine Bemühungen, die er nur zur Ehre der Menschheit, und, um seine eigne Bestimmung zu erfüllen, unabläßig fortsetzen sollte, äußerliche Vorzüge, die mit seiner wahren Glückseligkeit in keinem Zusammenhange stehen, und macht also diese Vorzüge zu seinem höchsten Endzweck. Einem gesetzten Mann ist diese Denkungsart unanständig, und eben so gefährlich, als eine gemäßigte Ehrbegierde dem Jüngling nützlich, und, wie wir in der Lehre von der Erziehung hören werden, das kräftigste Mittel zur glücklichen und frühen moralischen Ausbildung des Zöglings ist. Der andere vorhin erwähnte Fall, wird eben so oft als der erste statt finden. Hätte der Mensch, der seine ganze Beruhigung im Ruhme sucht,

einen

einen wahren Schatz von moralischen Vollkommenheiten gesammelt: so würde er sein Vergnügen nicht außerhalb der Grenzen seiner eignen Seele suchen; denn die Betrachtung der vorzüglichen Eigenschaften, die er so geschickt unter einander zu verbinden wußte, daß sie in dieser genauen Verbindung mit vereinigten Kräften wirken können, würde ihn auf eine weit angenehmere und mehr unterhaltende Art beschäfftigen, als die Aufmerksamkeit auf die Urtheile der Menschen. Es ist also gewiß, daß wir in den Augen des Menschenkenners, der uns aus dem eben angezeigten doppelten Gesichtspunkt betrachtet, immer desto mehr von unserm wahren Werth verlieren werden, je mehr wir unser unmäßiges Bestreben nach Ruhm sehen lassen. Aber eben so gewiß ist es, daß wir diese Eitelkeit am schwersten und spätesten ablegen*), und daß sogar Philosophen, wie wir aus dem Beispiel des Thales lernen können **), lieber alles andere, als den Ruhm hervorstechender Talente und Verdienste, am allerwenigsten aber die Ehre einer Erfindung, die ihnen zugehört, und die sie folglich als ihr Eigenthum, welches ihnen niemand rauben sollte, betrachten, verlieren wollen.

*) Tacitus beschließt mit dieser richtigen Bemerkung die Schilderung des Helvidius Priscus, eines edeln Römers, der zur Zeit des Vespasian lebte. Ciuis, senator, maritus, gener, amicus, cunctis vitae officiis aequabilis, opum contemtor, recti peruicax, constans

ſtans aduerſus metus. Erant, quibus appetentior famae videretur, *quando etiam ſapientibus cupido gloriae nouiſſima exuitur.* TACITVS *Hiſtor. Lib. IV. Cap.* 5 *et* 6.

**) APVLEIVS *Floridor. pag.* 361. Idem (*Thales Mileſius*) iam procliui ſenectute divinam rationem de ſole commentus eſt, quam equidem non didici modo, verum etiam experiundo comprobaui, quotiens ſol magnitudine ſua circulum, quem permeat, metiatur. Id a ſe recens inuentum Thales memoratur edocuiſſe Mandraytum Prienenſem, qui noua et inopinata cognitione impendio delectatus, optare iuſſit quantam vellet mercedem ſibi pro tanto documento rependi. Satis, inquit, mihi fuerit mercedis Thales ſapiens, ſi id, quod a me didiciſti, quum perferre ad quospiam coeperis, tibi non adſciueris, ſed eius inuenti me potius quam alium reperto-rem praedicaueris.

§. 161.

Von den Troſtgründen, die wir der Verachtung und den Kränkungen, die wir von andern Menſchen erfahren, entgegenſetzen können, gelten eben die Grundſätze, die ich bishieher entwickelt habe (§. 156—160.). Nur aber gehört noch ein höherer Grad der moraliſchen Vervollkommung dazu, wenn der Menſch durch jene unangenehme Erfahrungen in ſeiner Ruhe nicht geſtört werden ſoll; denn er muß, um bei dieſen Wiederwärtigkeiten ſeine Zufriedenheit zu erhalten, in ſich ſelbſt den reichſten Stoff zu einem ſo erhabnen Vergnügen finden, welches allein

allein schon fähig ist, ihn von der quälenden Betrachtung seiner äußerlichen Verhältnisse zurückzuhalten. Wenige Menschen sind so glücklich, sich bis zu dieser Höhe hinauf zu schwingen, denn es giebt nur zwei Wege, die zu derselben führen; die wahre Geistesgröße, die uns auch da noch Rettungsmittel zeigt, wo alle Hülfe verloren zu seyn schien, und die, als ein wesentliches Kennzeichen des erhabnen Genies, unsere selbstthätigen Kräfte immer desto stärker belebt, je mehr wir unterdrückt werden; und die kindliche Ergebung in den Willen Gottes, dem wir als unserm unendlichen Wohlthäter die Beendigung unserer Leiden gern und willig unterwerfen. Bei diesem Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, müssen wir uns aber hüten, um die Bestrafung und Demüthigung unserer Feinde, zu Gott zu flehen; denn unsere Verfolger könnten vielleicht unschuldig, könnten in der Erziehung verwahrloßt, und nichts weniger als böse und verabscheuungswürdige Menschen seyn. Sie könnten von Vorurtheilen, die ihnen zu früh eingeflößt wurden, verführt, uns aus einer nach ihren Einsichten sehr guten Absicht, verfolgen. Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als daß wir zu Gott um die Erleuchtung unserer Verfolger beten. Werden ihre Kenntnisse mehr aufgeklärt: so wird der Grund, warum sie uns verfolgen, von selbst wegfallen, und unsere Leiden werden ihr Ziel erreichen,

ohne daß irgend ein Mensch unvollkommner und unglücklicher wurde. Fordern wir hingegen Rache von der göttlichen Gerechtigkeit: so sind wir in Gefahr, unsern Pflichten zuwieder, das Unglück unschuldiger Personen zu wünschen, die wegen ihrer Verbindungen mit unsern Verfolgern, wenn diese gestürzt werden sollten, zugleich hülflos und von aller Unterstützung entblößt werden müßten.

§. 162.

Als eine unmittelbare Folge aus allen diesen Betrachtungen (§. 155—161.) können wir den Lehrsatz behaupten, daß diejenigen Menschen, die bei der Gleichgültigkeit der Welt gegen ihre wahren Verdienste, bei der Verachtung, bei den Beleidigungen und Verfolgungen, die sie dulden müssen, dennoch fortfahren, sich nach ihren Kräften mit der Beförderung des wahren Wohls ihrer Verächter und Verfolger zu beschäfftigen, den höchsten Grad der innerlichen Glückseligkeit erreichen. Es ist nehmlich gewiß, daß die geistige Vollkommenheit des Menschen in eben dem Verhältniß größer wird, in welchem die Grade seiner Freiheit, mit der er sich zu guten Handlungen bestimmt, höher steigen. Nun wirken wir aber immer desto freier, je mehr Hindernisse wir zu überwinden, und je mehr Gründe wir zur entgegengesetzten Handlung haben. Mit diesem Maaßstabe der Freiheit, vergleiche man

die

die guten Handlungen des Menschen, von dem wir hier reden; so wird man leicht einsehen, daß derselbe Gründe hatte, sich um das Wohl undankbarer und gefühlloser Menschen nicht weiter zu bekümmern, oder sich sogar an ihnen wegen der erfahrnen Kränkungen und Beleidigungen zu rächen. Wenn er nun allen diesen Gründen wiedersteht, und vielmehr fortfährt, jede Gelegenheit zu ergreifen, die er findet, um jenen Menschen nützlich zu werden: so giebt er einen redenden Beweiß von den hohen Graden seiner Freiheit, die ihn immer auf die Seite der größten Vollkommenheit lenkt. Gleichgültig gegen alle Unternehmungen der Menschen, die ihn von der Verfolgung dieses erhabnen Ziels zurückhalten könnten, folgt er dem natürlichen von der deutlichen und vollständigen Kenntniß des Wahren und Guten gelenkten Triebe zur Beförderung seiner wahren Vollkommenheit, durch die thätige Theilnehmung am Wohl anderer Menschen (§. 4.). Da nun die guten Handlungen des Menschen einen desto größern Werth haben, je freier sie sind (§. 5.): so werden auch die Handlungen, die derjenige zur Beförderung fremder Glückseligkeit unternimmt, der hinlängliche Gründe zu einer ganz entgegengesetzten Denkungsart, und noch überdem bei der Ausführung seiner guten Entschlüsse, viele von seinem eingeschränkten Wirkungskreise herrührende Hindernisse zu überwinden hatte: ungleich freier

und folglich der Bestimmung und der geistigen Natur des Menschen angemessener seyn, als alle andere Unternehmungen, bei denen wir diese Merkmale nicht finden. Es muß folglich auch die geistige Vollkommenheit des Menschen, von dem jene Handlungen herrühren, so hoch gestiegen seyn, daß kein äußerlicher Grund ihn von der Erfüllung seiner wahren Bestimmung abzuhalten fähig ist. Wenn aber ein Mensch sich durch keine äußerlichen Umstände von der Erfüllung des Endzwecks, zu dem er von Gott bestimmt wurde, abhalten läßt: so kann er in seiner geistigen Vollkommenheit nicht höher steigen, und er hat also den höchsten Grad der innerlichen Glückseligkeit erreicht, weil er niemals einen Grund finden wird, mit sich selbst und mit seinen Handlungen unzufrieden zu seyn.

§. 163.

So kann die unangenehmste äußerliche Lage, so können Beleidigungen und Verfolgungen, die wir dulden müssen, uns zur Erhöhung unserer wahren Vollkommenheiten, und zum Gefühl des erhabensten Vergnügens Gelegenheit geben. Allein, wir müssen niemals vergessen daß wir Menschen sind; wir müssen nicht glauben, daß es uns unter allen Umständen glücken werde, den hohen Grad der Zufriedenheit mit uns selbst zu erreichen, den ich geschildert habe (§. 162.). Ich habe nicht ohne Grund gesagt: daß die geistige Vollkommenheit

des

des Menschen ihren höchsten Grad erreiche, wenn er sich von keinen äußerlichen Gründen und Umständen von der Erfüllung seiner Bestimmung abhalten läßt. Wenn wir gleich den guten Entschluß fassen, diesen äußerlichen Umständen niemals einen schädlichen Einfluß auf die Unterdrückung unserer Freiheit und auf die zweckwiedrige Lenkung unserer Handlungen einzuräumen: so sind wir doch oft zu schwach, um jenen Entschluß ausführen zu können. Verschiedene in uns selbst liegende Hindernisse, sind es, die uns in vielen Fällen zur Ausführung des erwähnten Entschlusses ungeschickt machen. Das vornehmste unter diesen Hindernissen, welches von unserer Endlichkeit herrührt, können wir niemals entfernen. Auch der aufgeklärteste Verstand bleibt noch immer falschen Vorstellungen unterworfen. Von diesen unrichtigen Begriffen verführt, kann der Mensch wieder seinen Willen, und ohne es zu wissen, eine ganz falsche Wahl treffen, und die kleinere Vollkommenheit der größern, oder beiden ein wahres Uebel vorziehen. In keinem Fall ist er diesem Irrthum so sehr ausgesetzt, als wenn es darauf ankömmt, die Sorge für sein eignes Wohl, mit der Beförderung fremder Glückseligkeit in ein richtiges Verhältniß zu bringen. Hier scheint ihm immer seine eigne Vollkommenheit der nächste Endzweck zu seyn, den er verfolgen muß, weil er den Zusammenhang zwischen der

Vervollkommung eines andern Menschen und der Erweiterung seiner eignen Glückseligkeit, entweder gar nicht, oder doch nicht mit einem solchen Grade der Deutlichkeit, der eine Uebers-zeugung wirken könnte, einsieht. Eben so lassen wir uns oft durch äußerliche Gründe von der Wohlthätigkeit abhalten (§. 162.), weil es uns als schwachen und endlichen Menschen zu schwer wird, alle Eigenschaften der zu unter-nehmenden oder zu unterlassenden Handlung deutlich zu erkennen und auf uns zu beziehen. Wir werden also auch behaupten müssen, daß der vorhin erwähnte höchste Grad der Glück-seligkeit, nicht immer erreicht werden könne, weil die Endlichkeit unserer Natur uns unüber-windliche Hindernisse bei diesem großen Ge-schäfft entgegensetzt. Es wäre also thöricht, wenn wir mit unserer Endlichkeit unzufrieden, unmögliche Absichten verfolgen und mehr von uns verlangen wollten, als wir zu leisten fähig sind, und wir können folglich unsere Zufrieden-heit mit uns selbst ungestört beibehalten, wenn wir uns das Zeugniß geben müssen, daß nicht wir selbst, sondern unvermeidliche, von unse-rer endlichen Natur herrührende Hindernisse, daran Schuld waren, daß wir in einem ge-wissen Fall jene hohe Staffel der innerlichen Glückseligkeit, zu der wir uns schon in andern Fällen hinauf geschwungen haben, nicht erreich-ten. Dieses Zeugniß, welches wir uns selbst geben, könnte aber übereilt und ungegründet

seyn,

seyn, wenn wir die übrigen nicht schlechterdings nothwendigen Hindernisse noch nicht entfernt, das heißt, wenn wir noch nicht alle mögliche Bemühungen angewandt hätten, um unsere natürlichen Kräfte von Zeit zu Zeit vollkommner und zu guten Handlungen geschickter zu machen, und sie aus dem Zustande der Trägheit in die möglichste Thätigkeit zu versetzen. Denn da die Entfernung dieser Hindernisse und Mängel in unserer Gewalt steht: so würden wir, so lange dieselben gegenwärtig wären, beständig unsere eigne Nachläßigkeit, wegen der falschen Richtung unserer Handlungen, anklagen müssen. Es ist also der Mühe werth, daß wir uns jene Hindernisse näher bekannt machen, um sie mit desto besserm Erfolg überwinden zu können; und hier kommen wir auf folgende Lehrsätze:

I. Der Grund der Vernachläßigung solcher Handlungen, die unsere höchste Glückseligkeit gründen und befördern können, liegt sehr oft in unserm zu wenig verfeinerten Gefühl der wahren Vollkommenheit, und des daraus entstehenden moralischen Vergnügens. Suchte der Mensch, nach denen im zweiten Kapitel entwickelten Lehrsätzen, sein Vergnügen in sich selbst, und nicht in unbedeutenden Nebendingen: so würde er jenes Vergnügen durch jede in seiner Gewalt stehende Beförderung wahrer Vollkommenheiten erhöhen können.

II. Jedes moralische Vergnügen gründet sich in der Bemerkung geistiger Vollkommenheiten, und diese können nur durch die Anwendung der obern Seelenkräfte erkannt werden. Es ist also nicht möglich, daß wir im Gefühl jener Vollkommenheiten geübt werden, wenn wir uns nicht gewöhnen, auf alle Gegenstände mit denen wir uns beschäfftigen, eine anhaltende Aufmerksamkeit zu richten. Vermittelst dieser Aufmerksamkeit, werden wir in den Stand gesetzt, jede Handlung nach allen ihren Umständen vernünftig zu überlegen, ehe wir uns zur Unternehmung oder zur Unterlassung derselben bestimmen; und diese vernünftige Ueberlegung ist es, die uns die Vollkommenheit aufdecken wird, die mit jener Anwendung unserer Kräfte verknüpft ist, und die auf uns selbst den wohlthätigsten Einfluß hat, indem sie uns das Gefühl eines noch nicht empfundnen moralischen Vergnügens verschafft. So gewiß ist es, daß uns gute Handlungen immer desto leichter werden müssen, je weiter wir in der großen Kunst vergnügt zu leben gekommen sind.

§. 164.

Ich komme zur Betrachtung derjenigen Trostgründe, die uns die Wiederwärtigkeiten in der Freundschaft und Liebe erleichtern können. Hier sind drei Fälle möglich. Die geliebte Person wurde uns entweder durch den Tod entrissen, oder sie ist gegen uns kaltsinnig

und

und gleichgültig, oder wir entdecken in derselben wahre Unvollkommenheiten, und beweinen es, daß wir uns mit ihr in eine so genaue Verbindung eingelassen haben. Was den ersten Fall betrifft: so müssen wir unserm Schmerz bei dem Tode des Freundes oder der Geliebten, eben die Trostgründe entgegensetzen, die uns selbst diese letzte Veränderung des menschlichen Lebens erträglich machen, und von einer angenehmern Seite vorstellen können. War die geliebte Person im Besitz wahrer moralischer Vollkommenheiten: so werden sich ihre Vorzüge nach der Trennung der Seele vom Körper, nicht allein erhalten, sondern auch noch weiter entwickeln, und schon jezt sammelt sie in einer frohen Ewigkeit die Früchte ihrer edeln Bemühungen ein. Noch mehr; wurden unsere Seelen in diesem kurzen Leben durch die Aehnlichkeit der Denkungsart fest und unauflöslich mit einander verbunden: so können wir den Schluß machen, daß diese Seelen auch in der Ewigkeit sich auf ähnliche Art beschäfftigen, sich bei diesen Beschäfftigungen, in diesen Wirkungskreisen, die der Schöpfer ihren so sehr übereinstimmenden Kräften anwieß, wieder finden, und ohne Gefahr einer abermaligen Trennung ihre Verbindung fortsetzen und noch fester knüpfen werden. Wir würden also der geliebten Person ihre wahre Vollkommenheit mißgönnen, wenn wir mit der göttlichen Vorsehung, die sie eher als uns zu einer

erhabnern Bestimmung abrief, unzufrieden seyn, und uns nicht vielmehr mit der frohen Erwartung einer bevorstehenden Wiedervereinigung trösten wollten.

§. 165.

Wenn wir durch alle unsere Bemühungen entweder gar keinen Freund, keine Geliebte gewinnen, oder doch die schon erworbne Gegenliebe nicht erhalten können: so entsteht aus dieser Erfahrung allerdings ein unangenehmes Bewußtseyn oder ein moralischer Schmerz; denn wir schliessen entweder auf unsere eigne Unvollkommenheit, die uns nicht erlaubt, uns der Aufmerksamkeit anderer Menschen würdig zu machen, oder auf die Unvollkommenheit der geliebten Personen, die zu kurzsichtig sind, um wahre Vorzüge, die wir doch wirklich besitzen, an uns zu entdecken. Auch hier kann nur eine vernünftige Ueberlegung unsere gestörte Ruhe wieder herstellen. Wir müssen sowohl uns selbst, als die andere Person freimüthig beobachten. Entdecken wir in unserer Seele solche Unvollkommenheiten, die wir bis dahin übersehen haben, die aber doch groß genug sind, um andere Menschen von uns zu entfernen: so müssen wir sogleich anfangen, uns mit der Entfernung jener Mängel zu beschäfftigen. Diese Beschäfftigung wird uns nicht viel Zeit übrig lassen, den moralischen Schmerz, den wir über den Verlust des Freundes oder der Geliebten empfin-

empfinden, zu verfolgen, und sie kann daher als ein sehr gutes und wirksames Mittel zur Linderung unserer Schmerzen betrachtet werden.

§. 166.

Finden wir, daß in der Person, die wir bisher über alles schätzten, wahre Unvollkommenheiten liegen, die sie hindern, ihre Verbindung mit uns länger zu unterhalten, oder sich in diese noch nicht geschlossene Verbindung einzulassen: so haben wir nur in so fern einigen Grund, mit uns selbst unzufrieden zu seyn, als wir eine falsche Wahl getroffen, und einem unwürdigen Menschen unsere vorzügliche Achtung geschenkt haben. Eben diese Unzufriedenheit ist es, die uns auch in dem Fall zur Reue veranlaßt, wenn wir die großen und schädlichen Fehler einer durch Freundschaft oder Geschlechtsliebe mit uns wirklich noch verbundnen Person entdecken. Wir werden aber doch im letzten Fall in einem höhern Grade mit uns selbst unzufrieden seyn, als im ersten; denn, ist unsere Verbindung mit der unwürdigen und gefährlichen Person noch gar nicht geschlossen, oder ist sie von jener Person selbst wieder getrennt worden: so müssen wir zufrieden seyn, daß wir noch zur rechten Zeit von der bevorstehenden Gefahr gerettet wurden, und dieser frohe und tröstende Gedanke wird uns nicht allein in Zukunft vorsichtiger machen, sondern auch unsere Unzufriedenheit über die

getroffne falsche Wahl unterdrücken. Erkennen wir hingegen die Unvollkommenheiten eines Menschen, der mit uns wirklich noch verbunden ist: so sind wir nicht allein mit uns selbst unzufrieden, weil wir uns, ohne die gehörige Vorsicht zu brauchen, in eine Verbindung einließen, die sich nicht auf eine gegenseitige Bemerkung wahrer Vollkommenheiten gründete, sondern wir befürchten auch noch in Zukunft unvermeidliche böse Folgen aus dieser übereilten Verbindung. Wir empfinden also zugleich Reue und Furcht, und unsere ganze Gemüthsruhe ist folglich gestört. Der erste Entschluß, der unter diesen Umständen in uns aufsteigt, ist vielleicht dieser, daß wir uns sogleich von der unwürdigen Person trennen wollen, um durch diese schleunige Entfernung den drohenden Gefahren auszuweichen. Aber wir müssen uns auch hier nicht übereilen. Ein Mensch kann auf der einen Seite große Unvollkommenheiten, und auf der andern eben so große Vorzüge haben. Dieß kann der Fall bei unserm Freunde oder bei unserer Geliebten seyn. Vielleicht ist es uns möglich, durch anhaltende Sorgfalt, die böse Seite der geliebten Person, die uns wirklich hochschätzt, zu verbessern, und ihre schädlichsten Fehler in Vollkommenheiten zu verwandeln, ohne daß wir uns durch diese Beschäfftigung einiger Gefahr aussetzen. Wenn diese Bedingungen statt finden, so würden wir die Pflichten der

Freund-

Freundschaft und Liebe verletzen, wenn wir uns sogleich von einer Person trennen wollten, an der wir einige gefährliche Eigenschaften entdecken; denn es ist ja ein wesentlicher Endzweck der Verbindung der Freunde und Liebenden, daß sie mit vereinigten Kräften ihre Fehler zu verbessern und ihre Vollkommenheiten zu befördern suchen (§. 100. 125.). Sollten wir hingegen die Unmöglichkeit einer von uns zu bewirkenden Verbesserung der entdeckten Fehler einsehen, und uns zugleich von der Gefahr überzeugen, der wir uns aussetzen müßten, wenn wir nicht die unglückliche bisher unterhaltene Verbindung trennten: so ist es unsere Pflicht, uns aus einem Zusammenhange herauszureissen, der uns nothwendig hindern würde, unserer Bestimmung gemäß zu leben. Doch müssen wir auch hier den schleunigen und auffallenden Uebergang von der Freundschaft und Liebe zur völligen Gleichgültigkeit vermeiden; denn die Welt muß es nicht wissen, daß wir in der Wahl eines Freundes oder einer Geliebten gefehlt haben, weil sonst die an Trugschlüsse gewöhnten Menschen vielleicht auf große in uns liegende Unvollkommenheiten schliessen, und uns manche Gelegenheit zu guten Handlungen und zur Vermehrung unsers Vergnügens entziehen würden. Wir sehen uns daher oft genöthigt, den äußerlichen Schein einer Verbindung noch einige Zeit beizubehalten, wenn wir gleich die eigentliche und wahre Verbindung der Seelen

längst

längst getrennt haben. Denn nur diese Vorsicht kann uns wieder die sonst unvermeidlichen, wenn gleich übereilten Urtheile der Welt in Sicherheit setzen, weil gewiß die wenigsten Menschen aufgelegt und geschickt seyn werden, die wichtigen Gründe, die wir zur Rechtfertigung des gewagten Schritts anführen können, ruhig anzuhören, und eben so ruhig zu prüfen und für gültig zu erkennen.

§. 167.

Die dritte Hauptart des moralischen Schmerzes gründet sich im Bewußtseyn der Einschränkung unserer Freiheit, die jedoch von keiner der bisher betrachteten äußerlichen Ursachen (§. 154—166.) herrühren darf. Es muß sich vielmehr diese Einschränkung nur in solchen Umständen gründen, die weder von unserer eignen Freiheit noch von andern Menschen abhängen. Man sieht leicht, daß wir in diese Klasse die niedrige Geburt, und den Mangel oder den Verlust äußerlicher Glücksgüter rechnen müssen. Die Niedrigkeit des Standes, in dem wir gebohren sind, kann uns hindern, unsere Talente in wirklichen Handlungen so früh und so glücklich zu äußern, als es uns in einem andern Stande vielleicht möglich seyn würde; und diese Erfahrung ist für ein aufkeimendes Genie allerdings kränkend und erniedrigend. Aber, wenn wir bedenken, daß es ein kleineres Verdienst sey, bei einem reichen

Ueberfluß an Mitteln, die wir nach Gefallen wählen und anwenden können, einen guten Endzweck zu erlangen, als ähnliche Absichten in einem eingeschränktern Wirkungskreise nicht ohne Erfolg zu bearbeiten: so werden wir uns leicht über die Niedrigkeit unserer Geburt und des Standes, dessen Wahl uns die Umstände unserer Eltern und Erzieher nothwendig machten, trösten können. Es hat jeder Stand, er mag auch noch so gering und unbedeutend scheinen, seine Pflichten, deren sorgfältige und genaue Erfüllung einen Einfluß auf das allgemeine Wohl hat. Wenn wir nun die Pflichten des Standes, in dem wir leben, nicht allein erfüllen, sondern auch noch mehr leisten, als uns die Gesetze nothwendig machen: so haben wir Grund, mit uns selbst zufrieden zu seyn, und diese Zufriedenheit ist von der Art des Standes ganz unabhängig. Man untersuche mit Aufmerksamkeit die verschiedenen Lebensarten der Menschen: so wird man am Ende dieser Untersuchung gestehen müssen, daß kein einziger Mensch von allen Mitteln entblößt sey, andern Menschen das Leben angenehmer zu machen. Er kann sich durch seine Bereitwilligkeit, durch die Genauigkeit und Emsigkeit, mit der er ihre Wünsche erfüllt oder denselben zuvorkommt, ihren Beifall erwerben. Sie werden in ihm Vollkommenheiten entdecken, die man bei andern Personen von seinem Stande vergebens sucht, und das Gefühl dieser Voll-

kommenheiten wird in ihnen ein moralisches Vergnügen erzeugen, welches ihnen manche trübe Stunde aufheitern und so zu ihrer Glückseligkeit etwas beitragen kann. Der Mensch beschwert sich also ohne Grund über seinen Stand, weil ihm derselbe seinen Talenten nicht angemessen zu seyn scheint. Große Talente können uns auch im niedrigen Stande wirklich große, wenn gleich nicht eben glänzende, und vielleicht vom großen Haufen verkannte Handlungen, möglich machen; und schon der Gedanke, daß es uns durch jene hervorstechende Talente, durch die Kenntnisse, die auf die Geschäffte unsers Standes eigentlich keinen Einfluß haben, möglich wird, unsere Kinder zu guten und brauchbaren Menschen zu bilden, die einst der bürgerlichen Gesellschaft in einem größern und wichtigern Fache dienen können, muß uns von der großen Wahrheit überzeugen, daß es nur auf uns selbst ankomme, glücklich zu seyn.

§. 168.

Zeitliche Glücksgüter können uns Mittel zum Genuß des sinnlichen Vergnügens und zur Beförderung des Wohls anderer Menschen an die Hand geben. Nur aus diesen beiden Gesichtspunkten betrachtet, haben sie für uns einigen Werth. Sind wir also im Stande, unser sinnliches Vergnügen durch einfachere Mittel zu befördern, und durch die bloße Anstrengung unserer Seelenkräfte, andern Menschen nützlich

lich zu werden: so haben wir keinen Grund, nach äußerlichen Glücksgütern zu trachten. Nun ist es uns aber möglich, aus dem Genuß der einfachsten Geschenke der Natur, und schon aus der bloßen Betrachtung ihrer bewundernswürdigen Werke, ein sinnliches Vergnügen zu schöpfen, und eben so möglich ist es uns, durch Werke des Verstandes die Menschen aufzuklären und gemeinnützige Kenntnisse auszubreiten, mithin die allgemeine Glückseligkeit zu befördern, ohne daß wir Reichthümer besitzen. Wenn wir also nur soviel übrig behalten, als zur Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse des Menschen unentbehrlich ist: so können wir uns über den Abgang der äußerlichen Glücksgüter, die wir niemals besaßen, oder über den ganz zufälligen Verlust schon besessener Reichthümer leicht trösten; denn es fehlt uns, wenn wir nur unsere natürlichen Kräfte anwenden wollen, nicht an Mitteln, die Absichten, die wir durch den Gebrauch der Glücksgüter erreichen konnten, auf einem andern Wege eben so gut zu erlangen. Es ist folglich unter der Würde unserer Menschheit, wenn wir die Erwerbung äußerlicher Glücksgüter zum höchsten Endzweck unserer Bemühungen machen, und bei dem Verlust derselben aus unserer ganzen Fassung kommen. Wir müssen vielmehr unsere Freiheit von äußerlichen Umständen so unabhängig zu machen suchen, daß

wir, um ihre Wirksamkeit zu unterstützen, keines Reichthums bedürfen; und wenn wir reich sind, so müssen wir unsern Ueberfluß zur Beförderung fremder Glückseligkeit *) anwenden, und erst wenn dieser höhere Endzweck erreicht ist, dürfen wir uns dem Genuß eines sinnlichen Vergnügens, welches uns durch den Besitz jenes Reichthums möglich wird, überlassen.

*) CICERO *de Officiis Lib. I.* Quamobrem et haec vitanda sunt, et pecuniae fugienda cupiditas. Nihil enim est tam angusti animi, tamque parui, quam amare diuitias; nihil honestius, magnificentiusque, quam pecuniam contemnere, si non habeas; si habeas, ad beneficentiam liberalitatemque conferre.

§. 169.

Ich komme zur Betrachtung des gemischten Schmerzes (§. 134.), der das Bewußtseyn solcher Unvollkommenheiten, die auf den Körper und auf die Seele zugleich wirken, voraussetzt. Hier erweckt also der sinnliche Schmerz entweder das Bewußtseyn einer moralischen Unvollkommenheit, durch die wir uns denselben zuzogen, oder wir betrachten diesen Schmerz als die Ursache unserer eingeschränkten Freiheit. Im ersten Fall sind wir nothwendig mit uns selbst unzufrieden, weil wir das gegenwärtige Uebel in einer bösen Anwendung unserer Kräfte

gründes

gründeten; und dieser gemischte Schmerz ist also fähig, uns zu beunruhigen. Ihn empfindet der Mensch, der sich durch seine Ausschweifungen eine Krankheit zuzog, oder der sein Leben auf eine gewaltthätige Art verkürzte, und jezt bei der Annäherung des Todes den vielleicht auf einige Zeit verlornen Gebrauch der Vernunft wieder erhält. Kurz, der gemischte Schmerz, von dem ich hier rede, ist die natürliche Strafe des Selbstmörders, es mag nun derselbe sein Leben durch einen feinen oder durch einen groben Selbstmord verkürzt haben. Denn der Mensch wird nicht allein zum Selbstmörder, wenn er durch eine offenbare Gewaltthätigkeit sich den Tod zuzieht; sondern er macht sich jenes Verbrechens auch durch die Vernachläßigung der Sorgfalt, die er seinem Körper widmen sollte, durch den übermäßigen Genuß des sinnlichen Vergnügens, und durch die übertriebne Anstrengung seiner Seelenkräfte schuldig. In allen diesen Fällen trennt er eigenmächtig seine Verbindung mit der menschlichen Gesellschaft, und wiedersetzt sich also dem Lauf der Natur, nach welchem er noch länger hätte leben und zum Wohl des Menschengeschlechts etwas beitragen können. Da nun die ganze Einrichtung der Natur von Gott herrührt: so handelt der Selbstmörder auch den göttlichen Absichten, und folglich seiner wahren Bestimmung zuwieder; weil diese es ihm zur Pflicht

macht, alle Unvollkommenheiten zu vermeiden, und also auch sein Leben zu erhalten. Umsonst sucht man ihn zu entschuldigen; denn alle Entschuldigungen, die man vorbringen kann, laufen darauf hinaus, daß man behauptet, es dürfe jenem unglücklichen Menschen die Verletzung der natürlichen Gesetze nicht zugerechnet werden, weil er sie nicht übertreten haben würde, wenn ihn nicht seine Sinnlichkeit übereilt und zum Gebrauch der Vernunft untüchtig gemacht hätte. In dieser zugelassenen Uebereilung liegt eben der ganze Fehler des Selbstmörders; denn er hatte ja doch ein oberes Erkenntnißvermögen, und es ist also seine eigne Schuld, wenn er dasselbe so vernachläßigt und verwöhnt hat, daß es ganz unthätig bleibt, wenn verworrne von der Sinnlichkeit erzeugte Ideen seine Seele anfüllen. Es wäre ihm möglich gewesen, sich deutliche Begriffe von dem Wirkungskreise zu bilden, in den er, seiner Bestimmung gemäß, eingeschlossen ist, so lange als die Verbindung der Seele mit dem Körper fortdauert *), und den er nicht eher verlassen darf, als bis jene Verbindung von natürlichen Ursachen getrennt wird. Diese Begriffe würden ihm die richtigen Grenzen des Gebrauchs seiner Kräfte gezeigt, und ihn nicht allein vom groben sondern auch vom feinen Selbstmord abgehalten haben.

*) PLA-

*) PLATO *in Phaedone.* Ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.

§. 170.

Wenn wir den körperlichen Schmerz zwar nicht in einer bösen Anwendung unserer Kräfte gründeten, aber dennoch denselben als einen Grund der Einschränkung unserer Freiheit betrachten (§. 169.): so entsteht ebenfalls ein gemischter Schmerz; weil hier das Bewußtseyn einer Unvollkommenheit der Seele mit einer sinnlich unangenehmen Empfindung verbunden ist. Diese Art des gemischten Schmerzes setzt also die Unmöglichkeit voraus, gewisse Absichten zu erreichen, die wir zu erreichen wünschten; und da unsere Absichten sowohl gut als auch böse seyn können: so wird das Gefühl des erwähnten gemischten Schmerzes dem Menschen unter gewissen Umständen rühmlich, unter andern Voraussetzungen aber unrühmlich seyn. Es ist ihm jenes Gefühl unrühmlich, wenn er den Verlust seiner körperlichen Kräfte nur darum bedauert, weil er, dieser Kräfte beraubt, nicht mehr im Stande ist, sich dem ausschweifenden Genuß des sinnlichen Vergnügens zu überlassen, oder seiner Freiheit die Richtung auf den Schaden anderer Menschen zu geben. Wir können hingegen die Empfindung des gemischten Schmerzes,

von dem hier die Rede ist, als ein Kennzeichen der Menschenliebe und der Thätigkeit der Seelenkräfte des Leidenden betrachten, wenn derselbe nur aus dem Grunde mit der Einschränkung seiner Freiheit, die von der Krankheit herrührt, unzufrieden ist, weil er jezt nicht mehr mit seinem gewöhnlichen Eifer die Untersuchung und Aufklärung wichtiger Wahrheiten fortsetzen, nicht mehr andere Menschen unterstützen, und besonders, weil er für das Wohl und für die Erhaltung derjenigen Personen, die ihm die theuersten sind, seiner Gattin und seiner Kinder, nicht mehr sorgen, nicht länger für sie arbeiten, und so die Pflichten des Gatten und des Vaters erfüllen kann. Hier ist also der moralische Schmerz, der aus dem Bewußtseyn sinnlich unangenehmer Veränderungen entspringt, eine Folge der großen Aufmerksamkeit, die der Mensch seiner erhabnen Bestimmung widmet, und die ihn auch jezt, da körperliche Schmerzen seinen Gedanken eine ganz andere Richtung geben könnten, noch nicht verlassen hat. Schon dieser Gedanke an seine über den gewöhnlichen Flug weit erhabne geistige Vollkommenheit, kann in der Seele des Leidenden aus dem gemischten Schmerz ein wahres moralisches Vergnügen erzeugen. Noch mehr wird er sich aber beruhigen, wenn er mit den Trostgründen wieder den körperlichen Schmerz, die ich oben (§. 143 — 144.) entwickelt

wickelt habe, das kindliche Vertrauen auf die göttliche Vorsehung verbindet, und seinem Schöpfer und Erhalter, die Sorge für das Wohl derjenigen Personen, die er selbst nicht mehr unterstützen kann, überläßt.

§. 171.

Eben die Unvollkommenheiten, die, wenn wir sie an uns selbst bemerken, in uns das Gefühl des Schmerzes erregen, dürfen uns auch nicht gleichgültig seyn, wenn wir dieselben an andern Menschen wahrnehmen. Wollten wir die Leiden unserer Brüder keiner Aufmerksamkeit würdigen: so würden wir unsere Bestimmung, in so fern als sie uns die Vervollkommung anderer vernünftiger Wesen zur Pflicht macht, schwerlich erfüllen. Denn wir würden unter dieser Voraussetzung keinen Grund haben, uns mit der Entfernung der fremden Unvollkommenheiten zu beschäfftigen, die wir entweder gar nicht, oder doch nur mit einer kalten Gleichgültigkeit bemerken könnten. Der Schmerz, den wir über die Unvollkommenheiten anderer Menschen empfinden, heißt das Mitleid, welches also eben die verschiedenen Gattungen und Grade hat, die sich vom Schmerz überhaupt denken lassen. Ein Mensch, der keines Mitleids fähig ist, wird sich entweder niemals, oder doch nur selten, und vielleicht aus unlautern Absichten,

mit

mit der Beförderung der Vollkommenheiten und mit der Erleichterung des wiedrigen Schicksals anderer Menschen beschäfftigen. Haben wir hingegen unser Gefühl der Vollkommenheit dergestalt geübt und verfeinert, daß wir jeden Mangel der Harmonie nicht allein in unserer eignen Verfassung, sondern auch im Zustande anderer Personen sogleich wahrnehmen und auf uns beziehen, das heißt, wenn wir fähig sind, uns ganz in die bedauernswürdige Lage des Unglücklichen hinein zu denken: so entsteht aus dieser Bemerkung oder vielmehr aus diesem innigsten Gefühl in unserer Seele ein unangenehmes Bewußtseyn, welches unserm natürlichen Triebe zur Vollkommenheit wiederspricht, und uns also veranlassen wird, unsere Bemühungen auf die Entfernung der bemerkten Unvollkommenheit zu richten.

Ende des ersten Theils.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wieland, Ernst Carl,

Handbuch der philosophischen Moral

Bd.: Erster Theil

Leipzig 1781
Ph.pr. 1267-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042250-5
VD18 9058158